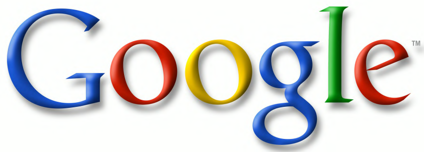
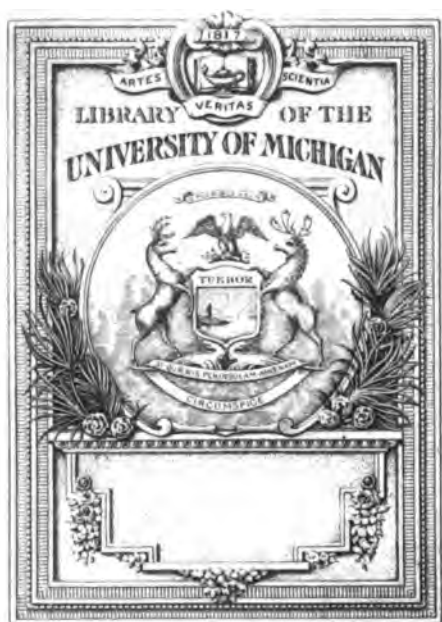



1817
ARTES
SCIENTIA
VERITAS
LIBRARY OF THE
UNIVERSITY OF MICHIGAN
TUEBOR
CIRCUMSPICE



ANNALES

DE

PHILOSOPHIE CHRÉTIENNE

ANNALES

DE

PHILOSOPHIE CHRÉTIENNE

REVUE MENSUELLE

DIRECTEUR M. L'ABBÉ J. GUIEU

SOIXANTE-TROISIÈME ANNÉE

NOUVELLE SÉRIE

TOME XXVIII

(126e DE LA COLLECTION)

Avril-Septembre

PARIS

A. ROGER ET F. CHERNOVIZ, ÉDITEURS

7, RUE DES GRANDS-AUGUSTINS, 7.

1893



ANNALES
DE
PHILOSOPHIE CHRÉTIENNE

L'HISTOIRE ET LA PENSÉE

(Suite[1]*.)*

Envisagée à ce point de vue, aujourd'hui trop négligé, où les faits s'unissent aux idées, l'expérience à la réflexion, l'histoire élargit ses anciens cadres par son alliance avec une philosophie, elle aussi plus large et plus vivante : un vaste champ s'ouvre aux explorateurs décidés à le parcourir avec autant de prudence que de confiance. Nul danger, en s'engageant dans cette voie, de renouveler d'ambitieuses et stériles spéculations. Il ne s'agit pas ici, en effet, d'hypothèses téméraires, de théories en dehors ou à l'encontre des faits : c'est l'observation qui est la loi suprême, l'observation des choses du dehors complétée par celle des choses du dedans, l'étude des événements par celle de l'âme humaine. Les grands historiens ne les ont jamais séparées, mais chez eux, grâce à un art parfait, la philosophie se dissimule, elle se répand dans toute la suite du récit, elle est partout sans se condenser nulle part. Les philosophes ne sont pas tenus à une réserve qui sied si parfaitement à l'histoire proprement dite. Leur devoir, au contraire, est de lui venir en aide, en ajoutant aux clartés qu'elle répand, avec discrétion, sur les principes et les causes dernières des faits, la lumière directe de l'observation intérieure, de concentrer ce qu'elle disper-

1. V. *Annales* de mars 1893, p. 518.

se, de rattacher étroitement aux éléments qui constituent nos pensées, aux lois qui les régissent, celles qui président au développement de l'histoire, en les expliquant les unes par les autres.

Cette tentative, d'ailleurs, est-elle si étrange et si nouvelle? Platon n'a-t-il pas, au Dialogue de *la Justice*, ou de *la République*, déterminé les classes et distribué les fonctions, dans sa Cité idéale, d'après les facultés et les opérations principales de l'âme humaine? Les trois formes essentielles de gouvernement : monarchie, aristocratie, démocratie, dont l'intime association dans la République romaine a contribué, c'est Cicéron qui l'affirme, plus que tout le reste à sa grandeur, n'est-ce pas au plus profond de notre âme qu'elles ont leurs racines? L'accord que les États les mieux gouvernés ont réussi à établir entre elles, en les associant dans des proportions variables, sagement accommodées aux temps, aux lieux, au caractère national, cet accord, œuvre commune de l'instinct social et de la réflexion, ne répond-il pas au concert admirable qu'on découvre entre les éléments primitifs de nos pensées ?

Un Traité aussi intéressant qu'utile, à condition qu'il fût l'œuvre d'un véritable historien doublé d'un véritable philosophe, pourrait donc avoir pour titre : *De la Grandeur dans la pensée et dans l'histoire*, ou bien : *De l'Unité dans la pensée et dans l'histoire*. Tenons-nous-en à l'unité, et, dans l'unité, à un aperçu très général, à une sorte de table des matières.

L'Histoire est pleine des luttes qu'ont soutenues, pour conquérir l'unité, les Cités les plus fameuses, les Empires les plus puissants: jamais toutefois ces luttes n'ont été plus ardentes que de nos jours. On peut se demander d'abord si une sorte d'instinct ne les a pas suscitées, au moins à l'origine, si la passion n'y devance pas trop souvent et n'y prime pas la réflexion. Cette deuxième question suivrait tout naturellement : si les peuples et les hommes politiques chargés de les conduire se sont inquiétés souvent de distinguer la véritable unité de celle qui n'en a que l'apparence.

Ont-ils interrogé, pour s'en instruire, — nous ne parlons

plus ici que des hommes d'État, — la philosophie et l'histoire? Sont-ils descendus en eux-mêmes, pour y découvrir dans les éléments et les lois de la pensée les éléments et les lois de l'unité vraie? Ont-ils demandé, pour ne rien omettre, à la Nature, aux êtres qui la peuplent, aux choses qui l'embellissent, si l'unité dans le monde physique ne correspond pas, au moins quant à ses principes, à l'unité dans le monde de la pensée? Leur est-il arrivé parfois, — question bien indiscrète et pourtant capitale, — de s'élever, à la suite des grands philosophes, jusqu'à Dieu, dont la nature se reflète en toute nature, et l'unité en toute unité? Ont-ils condamné les prétendus sages qui rêvent en Lui une unité dépourvue de tout attribut, une unité tellement pure et tellement vide qu'elle n'est plus rien pour vouloir être trop parfaite, et qu'elle anéantit le Dieu qu'elle prétend délivrer de tout impur alliage? N'ont-ils pas, au contraire, si ces études les ont préoccupés tant soit peu, adhéré sans réserve à la philosophie qui, dans l'unité de Dieu, aime surtout à contempler l'harmonieuse union de ses attributs infinis en nombre, infinis en richesse: unité parfaite, parce que ses manifestations, qu'aucun nombre n'épuise, coexistent dans un accord que ne trouble aucune confusion.

Ces réflexions, auxquelles les hommes politiques, nous l'avouons sans peine, mais non sans regret, sont demeurés, dans les temps modernes, à peu près étrangers; n'auraient-elles donc d'intérêt que pour les philosophes et pour ceux qu'on nomme dédaigneusement des rêveurs et des mystiques? Seraient-elles sans profit pour la direction de la vie et pour celle de la chose publique? N'aident-elles pas, au contraire, plus que tout le reste, à l'intelligence et à la conquête de l'unité? Ne la séparent-elles pas, sans erreur possible, en la faisant remonter jusqu'à son principe le plus élevé, jusqu'à son exemplaire éternel, des unités artificielles et fausses dont la poursuite a provoqué tant de crimes, supprimé tant de libertés, accumulé tant de ruines? Ils avaient l'intelligence, tout au moins le sûr instinct de l'unité vraie dans l'ordre politique, ces sénateurs, ces consuls qui, dans le sein de l'unité romaine, ne craignaient pas de faire une place aux arts, aux

lois, aux idiomes, aux coutumes des peuples vaincus, qui faisaient servir chacune de ces forces nationales, provinciales, locales, dans la libre expansion de leur nature, à l'accroissement de la force commune, qui ajoutaient, sans craindre de le corrompre, au génie de Rome, tout ce que contenait de meilleur le génie des Grecs, des Égyptiens, des Syriens, des Gaulois, des Espagnols. La qualité de citoyen romain recouvrait, sans les détruire, les qualités originelles de l'étranger qui en était honoré et qui s'en servait pour le bien de tous. Ainsi, de nos jours, le titre de citoyen unit aux anciens habitants ces émigrés des *vieux pays* dont les qualités naturelles fortifient, par une lente et libre assimilation, au lieu de l'affaiblir, l'unité de la jeune et puissante République des Etats-Unis. Au cœur de l'Europe elle-même, et à l'heure présente, l'Empire d'Autriche donne à l'historien-philosophe le spectacle le plus intéressant, l'exemple le plus surprenant d'une unité dont les éléments semblent toujours près de se disjoindre et que rapproche sans cesse, avec le souvenir de communes épreuves, un inviolable amour pour une dynastie sept fois séculaire.

Ce n'est pas, en effet, à coup de décrets ou par la violence qu'on établit la véritable et durable unité politique : tout au plus arrive-t-on, par cette voie, à l'éphémère et sanglante unité jacobine ou, dans les États despotiques, à l'unité dans la servitude. Le temps, ce premier ministre des grands, des vrais politiques, en est le facteur essentiel ; la liberté lui vient en aide ; l'action lente et persévérante de certaines lois secrètes qui président au développement des sociétés et à la fusion des races fait le reste. Croit-on que l'unité de la grande République américaine soit compromise, que celle de la Confédération helvétique soit en danger, parce que, dans leur sein, chaque État, chaque Canton apporte au caractère national le tribut de ses qualités particulières ? Chacun d'eux donnant ce qu'il a, recevant sa part de ce qu'il n'a pas, la richesse de tous s'accroît sans fin, et la cohésion, au lieu de diminuer, devient plus intime, par cet échange continuel de qualités et de services. Rien ne serait banal, sans caractère, sans énergie, sans progrès possible, comme

ce type soi-disant unique et immuable de l'Américain, de l'Italien, de l'Espagnol, du Français, de l'Allemand, type d'où toutes les nuances seraient exclues, où toute variété disparaîtrait avec tout espoir de rajeunissement. Ce rêve d'utopistes aussi étrangers à la connaissance des faits qu'à celle de l'âme humaine ne tarde pas à s'évanouir, quand on le met en présence de l'idée exacte de l'unité puisée à sa source la plus haute, confirmée par tous les enseignements de la psychologie et de l'histoire.

La table des matières que nous désirions tracer en est encore, — toutefois nous n'irons pas plus loin, — aux simples préliminaires, à peine aux premiers chapitres. Que serait-ce, s'il s'agissait de l'ordre, de la grandeur, de la liberté, de la vérité, de la beauté, du bien ? On voit dès lors, sans qu'il soit nécessaire d'insister, combien d'*Etudes* spéciales, dont nous espérons n'avoir pas exagéré le nombre et l'importance, pourraient, en s'unissant les unes aux autres, composer peu à peu une philosophie de l'histoire dont le principal mérite et la seule ambition seraient de demeurer fidèles à la fois aux dictées de la raison et à l'enseignement des faits.

V

Tous ne sont pas des faits passés. Aux dominations de ce monde depuis longtemps disparues d'autres dominations ont succédé dont les destinées s'accomplissent sous nos yeux. Les unes, comme les Etats-Unis d'Amérique, en sont encore à la première phase de leur développement, les autres, comme l'Empire britannique, contraint, par une loi en quelque sorte fatale, de grandir sans cesse et de prendre pied sur tous les points du globe, sont bien près d'une apogée que guette le premier déclin. Où en est présentement de sa fortune, et jusqu'où s'élèvera l'immense empire des Tzars ? Si l'avenir a ses mystères, les espérances sont légitimes et sans bornes. Seuls nos descendants sauront bien sur quels fondements reposent son unité et sa grandeur, par quelles conquêtes nouvelles, par quels changements pacifiques, bien

préférables aux violences des révolutions, il développera les forces qui sont en lui, entrera pleinement dans le grand courant de la civilisation européenne, et lui apportera le généreux tribut de ses Arts, de ses Lettres, des richesses de son sol et de son industrie

D'autres Empires, dans le reste de l'Europe, fidèles à leur gloire passée ou séduits par des espoirs nouveaux, se disputent une prééminence qui, ne pouvant être désormais celle de vastes territoires conquis et assimilés, fait appel, pour se fonder, aux colonies lointaines, mais surtout aux idées, à la philosophie, aux sciences, aux arts, à l'industrie, à toutes les forces qui procèdent de l'esprit ou du goût, du culte du vrai, de la passion du beau. Ces faits présents, étudiés avec un soin scrupuleux, sans parti pris, en dehors de toute passion ou prévention politique, éclairent d'une vive lumière les faits passés ; et ceux-ci, à leur tour, nous aident à mieux comprendre les faits présents. Dans les uns comme dans les autres, c'est l'homme qui se montre à nous, tel qu'il est, cédant ou résistant aux secrètes impulsions de sa nature et répandant, pour ainsi parler, dans l'histoire les idées de son esprit, la construisant, le plus souvent à son insu, sur le modèle de sa pensée, avec le concours des sentiments, des aspirations, des passions que celle-ci ne cesse d'engendrer. En étudiant l'histoire, celle du passé et celle qui se développe sous nos yeux, c'est encore notre âme que nous étudions ; c'est notre pensée que nous mettons à nu dans ses éléments primitifs, dans ce qui lui est vraiment propre, le reste lui venant du dehors et d'emprunt.

Signalons, en terminant, à ceux que ces études pourraient intéresser, en attendant qu'elles les passionnent, trois Puissances, trois Dominations, trois Empires, — ces titres leur conviennent également, — que rapproche ce seul trait commun : d'atteindre par leurs racines jusqu'au passé le plus reculé, jusqu'aux origines même de l'histoire, et d'être, à l'heure présente, quoique sous les formes et avec les caractères les plus opposés, trois Puissances encore pleines de vie. Loin d'avoir subi la loi commune des décadences fatales et des trépas inévitables, elles possèdent un principe in-

térieur qui les rajeunit incessamment, qui les modifie sans toucher au fond même de leur nature.

L'Empire chinois, lentement formé durant une longue suite de siècles obscurs, envahi, à plusieurs reprises, par ses voisins du Nord, ne met guère que l'espace de trois générations pour absorber et s'assimiler ses vainqueurs. Menacé, attaqué par les *barbares* d'Europe, c'est à peine s'il leur permet d'effleurer ses frontières ; il leur interdit de toucher à ses lois, à ses mœurs, à son esprit. Des révoltes intérieures prolongées, redoutables, ont menacé maintes fois, elles n'ont jamais détruit cette unité dont les éléments nombreux, variés, nous sont encore mal connus, dont le secret ne s'est pas révélé tout entier à de patientes recherches. Sa grandeur, d'une nature toute particulière, ne saurait être comparée à aucune de celles que nos Histoires, à nous Occidentaux, nous font si bien connaître. Son avenir n'est rien moins qu'une énigme profonde et redoutable.

Entièrement différente cette Puissance qui fut un jour un Empire, tout au moins un florissant royaume, et qui n'est plus qu'une race, mais une race indestructible, dont la vitalité a résisté aux assauts des hommes, aux atteintes du temps, dont les espérances, qui n'ont jamais vieilli, ont survécu, sans se laisser entamer, à toutes les défaites, à tous les désastres, à la plus complète dispersion. L'unité d'Israël lui vient-elle des traditions ou du sang, de ses mœurs ou de sa loi, de la Bible ou du Talmud ? Sa grandeur aux jours glorieux de Moïse, de David, de Salomon, des prophètes, des Machabées, n'est-elle plus aujourd'hui que le vague espoir conçu par quelques-uns de ses enfants d'une domination universelle par l'or et par la pensée ? L'ordre qui lui est propre, et qui n'étant plus, depuis des siècles, l'ordre d'un gouvernement régulier, d'un peuple renfermé dans ses frontières, est demeuré, avec une persévérance dont il n'existe guère que ce seul exemple, l'ordre intérieur de ses traditions, de ses coutumes, de sa foi et de ses lois religieuses, de ses sympathies et de ses aversions, peut-il s'associer, d'une manière durable, à l'ordre politique et civil des différents peuples parmi lesquels Israël est disséminé ? Ou bien

ces alliances de raison ne seraient-elles qu'en passant et à la surface ? A ces questions, à tant d'autres renfermées dans la vaste question sémitique, les réponses ne manquent point, passionnées pour la plupart, réponses auxquelles s'ajouteraient utilement celles de la philosophie unie à l'histoire impartiale.

De l'Empire chinois immobile dans son immensité rien ne sort que des émigrants, mais pas une idée que le monde occidental ne possède depuis longtemps, pas le moindre tribut à la civilisation et à son progrès. Israël, après avoir, sous sa première forme, fidèlement gardé l'inestimable trésor des vérités qui en sont la source, Israël répand aujourd'hui, dans l'univers entier, l'infatigable armée de ses banquiers et de ses commerçants. L'Église le remplit de ses apôtres et fait pénétrer, avec sa doctrine et son esprit, jusque dans les régions les plus reculées et les plus sauvages, les idées, les croyances grâce auxquelles le monde moderne est devenu, après des luttes sans nombre, ce qu'il est encore dans ses principes, dans ses mœurs, souvent même dans ses lois, malgré des déchirements et des retranchements dont notre siècle n'a pas vu les premiers exemples.

Empire auquel aucun autre Empire ne saurait être comparé, sa domination s'exerce uniquement sur les esprits, les cœurs et les volontés. Société parfaite, elle unit étroitement dans l'ordre qui lui est propre, dans sa solide et souple hiérarchie, les trois formes principales des gouvernements d'ici-bas : *monarchie*, *aristocratie*, *démocratie*, elle qui fait du pape le chef suprême du corps sacerdotal et l'égal du plus humble des prêtres dans la première, la plus auguste fonction du sacerdoce ; elle qui, à tous les degrés, dans tous les offices, allie sans effort l'autorité avec la liberté, et place à côté de la loi écrite la plus précise, de la règle la plus prévoyante, la loi absolue du devoir et de la conscience.

Ce qui n'est pas moins remarquable, c'est que cet ordre intérieur, dont nous n'avons dit qu'un mot, mais sur lequel on a écrit de savants, d'innombrables volumes, s'adapte avec la même facilité, le même profit réciproque, — l'histoire est là pour en témoigner, — aux formes les plus diverses de

gouvernement, empire, monarchie, république, dans leurs fortunes et leurs nuances les plus variées. L'Église, qui n'est un péril pour personne, n'est jamais un embarras que pour les ennemis de sa liberté, le plus ferme appui pourtant de la vraie civilisation. On ne voit pas ce que Constantin, Théodose, Charlemagne, saint Louis, Henri IV, Louis XIII, les princes et les chefs d'État les plus puissants, ont dû sacrifier de leur autorité, aliéner de leurs droits, pour vivre en bonne intelligence avec elle; on voit clairement le profit qui en est résulté pour eux-mêmes et pour leurs peuples. Il ne faudrait pas non plus remonter, en Allemagne, jusqu'à Joseph II, pour constater les tristes résultats d'une lutte où l'Église n'a jamais combattu que pour se défendre, et le *Kulturkampf* n'est pas si loin de nous qu'on l'ait déjà tout à fait oublié. Précieuse aux monarchies, cette sincère entente n'a pas été moins utile aux républiques dans l'Italie du moyen âge, dans les Communes flamandes, dans les Cantons suisses primitifs, les plus démocratiquement constitués et les plus catholiques qui soient au monde, dans les Républiques de l'Amérique du Sud, chaque fois que les sociétés secrètes n'y ont pas mis obstacle ou que des guerres civiles incessantes le leur ont permis.

On ne saurait non plus, quand on parle d'unité, d'ordre et de grandeur, passer sous silence l'indomptable énergie avec laquelle l'Église catholique maintient les œuvres qu'elle a fondées, restaure celles que le temps ou le mauvais vouloir des hommes a détruites. Ceux qui l'ont surnommée l'*éternelle recommenceuse*, s'ils avaient une juste idée de sa patience, que ne décourage aucune adversité, que ne rebute aucune ingratitude, pourraient-ils cependant embrasser d'un seul regard cette œuvre immense de civilisation qui, des solitudes et des cités de l'Égypte à l'époque impériale, des forêts de la Gaule et de la Germanie à la veille ou au cœur des invasions, s'étend, à travers féodalité, royauté, aristocraties, républiques, empires, à l'apogée de leurs Lettres, de leurs Arts, de leurs Universités, de leurs richesses, de leurs fondations de bienfaisance ou de charité, jusqu'aux Réductions du Pérou, du Brésil, du Paraguay, pour abou-

tir, de nos jours, à celles de la Nouvelle-Zélande et du Territoire indien ! C'est en leur donnant, avec le plus pur de son sang, l'exemple des plus héroïques vertus, que l'Église a fait, sans se décourager un seul jour, de ces barbares ou de ces sauvages, des hommes, des civilisés, des chrétiens.

Mais, à ce même point de vue de l'ordre, inépuisable quand il s'agit de la vie intérieure de l'Église, de ses relations avec le dehors, rien peut-être n'est plus digne d'être étudié, rien n'est unique comme le pouvoir qu'elle possède de se réformer elle-même, de rajeunir sa vie, d'émonder, de retrancher, tantôt vivement, tantôt lentement, toujours sûrement et sans pitié, tout ce que la faiblesse et la fragilité humaines tentent sans cesse d'introduire, pour en altérer les principes, dans sa divine constitution. Ce travail de réparer et de corriger, qui ne ralentit jamais celui d'édifier, la distingue, sans confusion possible, des sociétés les plus parfaites, que mine peu à peu, avec la lente usure du temps, la fatigue de ces réparations nécessaires, et dont la vitalité diminue à chacune de ces redoutables épreuves. L'Église, au contraire, semble y puiser une vigueur croissante ; elle en sort mieux préparée à de nouvelles luttes et à de nouvelles conquêtes.

Grande école de respect, — ce mot a, de nos jours et dans nos sociétés toutes plus ou moins démocratiques, plus de sens et d'à-propos que jamais ; — *Éternelle recommenceuse*, — *Infatigable réformatrice des autres et d'elle-même*, ces titres qu'on lui donne, et qui ne viennent pas toujours de ses amis, n'ont rapport qu'à l'ordre, à celui qu'on voit en elle, ou qui s'établit en dehors d'elle, sous son influence et à son contact ; ils sont loin d'en épuiser les aspects. Mais combien en faudrait-il d'anciens, de nouveaux, pour exprimer ce qui a trait en elle à l'unité, à la grandeur, à la vérité, à la beauté, à la liberté, au bien, dont elle a donné au monde, semé dans l'histoire, sur tous les points de la terre, de si nombreux et si parfaits modèles. Maints et maints volumes, comme l'écrit saint Jean à la fin de son Évangile, en parlant de Celui qui l'a fondée, ne suffiraient pas à les

contenir ; aussi bien notre dessein n'est-il point de les énumérer, même sommairement.

Notons toutefois, mais en passant, à titre de simple indication, que chacun des éléments primitifs de nos pensées s'imprime dans les œuvres de l'Église catholique avec une précision, un relief qu'on ne voit guère ailleurs, que leur lumière y prend une intensité, un éclat près duquel pâlissent les autres clartés.

L'unité, — ne parlons que d'elle seule, — y devient, sans rien perdre de ses caractères propres, d'une fécondité qui ne connaît point de limites. Le dogme qu'ont enseigné les premiers pasteurs subsiste intact et pur ; la doctrine qu'ont professée les temps apostoliques ne subit ni altération ni diminution, mais elle manifeste peu à peu, à travers les âges, les vérités secondaires qu'elle contient, comme les rameaux d'un même arbre, nourris d'une même sève, se multiplient, s'étendent, se couvrent, avec une abondance croissante, de fleurs et de fruits. L'esprit chrétien, dont les grands traits n'ont pas changé depuis l'origine et ne changeront jamais, enfante pourtant, de siècle en siècle, sans qu'une telle fécondité l'épuise, des esprits nouveaux qui témoignent de sa richesse et n'altèrent point son unité. Il n'est pas de saint, de docteur, de philosophe, de théologien éminent, de fondateur ou de réformateur d'Ordre religieux, d'œuvres de charité ou d'apostolat, qui n'ait eu son esprit à lui, distinct, original, mais en harmonie parfaite avec l'esprit du Christianisme et de l'Église. Ailleurs les divisions naissent des divisions, elles diminuent la force, détruisent l'unité ; ici elles accroissent également l'une et l'autre. Ailleurs, un esprit qui naît, c'est trop souvent un déchirement qui s'annonce, un dogme qui chancelle, une vérité qui s'efface ; ici, la naissance d'un esprit nouveau, c'est un dogme qui se précise, une vérité qui s'épanouit, un tribut qui s'ajoute au trésor du père de famille ; ou, si l'on aime mieux, c'est, dans sa maison, un enfant dont la place était prête et qui en augmente, par sa venue, la richesse et les espérances. Ailleurs la contemplation nuit à l'action ou l'action à la contemplation ; voyez l'Église elle-même sous une seule

de ses faces : la contemplation, la spéculation vous sembleront y tenir trop de place ; envisagez-la sous une autre, elle est toute à l'action, sans trêve ni repos. Regardez-la dans l'ensemble, dans la suite de sa vie, et vous reconnaîtrez qu'en elle ces deux forces agissent de concert dans une parfaite harmonie, pour le plus grand profit du peuple chrétien. Ainsi, de toutes les aspirations légitimes, de tous les pouvoirs de l'âme humaine, dont aucun n'est sacrifié ou seulement omis, qui tous ont leur moment, tiennent leur place, en rapport avec leur importance, dans cet ensemble admirable d'œuvres, d'institutions, d'enseignements, d'assemblées, d'offices, d'études, de travaux, qui sont la vie et manifestent l'unité de l'Église.

Arrêtons-nous, car où ne nous conduiraient pas ces préliminaires que je m'efforce en vain d'abréger, et qui s'étendraient sans fin dans un sujet sans limites. J'essaierai toutefois, en m'aidant d'un chef-d'œuvre de l'art, un des plus beaux que la doctrine et l'esprit de l'Eglise aient inspirés, de montrer à quel point les éléments primitifs de la pensée apparaissent à qui sait voir, dans tous les aspects, à toutes les phases de sa vie. Le commentaire que j'ébauche, je laisse au lecteur le soin de le compléter et de lui donner toute sa précision.

Quand l'auteur des *Origines de la France contemporaine* voulut savoir à quelles sources, aux heures les plus douloureuses de notre histoire, et plus tard, dans des temps moins troublés, prêtres, évêques, religieuses puisaient le courage du martyre ou celui des longs et obscurs dévouements, pour toute réponse ceux ou celles qu'il interrogeait le conduisaient à la chapelle et lui montraient le tabernacle. Nul doute qu'amoureux des arts, admirateur intelligent de leurs chefs-d'œuvre, le grand historien n'ait, à cette réponse unanime, songé parfois à cette *Dispute du Saint-Sacrement* [1], dont

1. Chargé par le pape Jules II du soin de décorer plusieurs salles du Vatican, Raphaël choisit, entre autres sujets, pour résumer la vie intellectuelle et la philosophie de la Grèce, la scène célèbre de l'*École d'Athènes* ; pour résumer la vie entière de la religion et de l'Église dans ce qu'elles ont de plus parfait, la *Dispute du Saint-Sacrement*, puisque ce titre est

on peut dire que Raphaël, sous la double inspiration de sa foi et de son génie, n'a rien conçu de plus profond, rien exécuté de plus parfait. Tout y est de ces grands traits de la pensée humaine que nous retrouvons, avec une singulière ressemblance, dans les grands traits de l'Église, et qu'à son tour la fresque de Raphaël nous présente dans leur divine harmonie.

L'ordre avec l'unité rayonne de ce point central où, sur un autel et dans un ostensoir sans ornement, repose l'Eucharistie. Rien qui ne soit pour elle, rien qui ne se rapporte à elle dans toutes les parties de l'œuvre dont elle fait la grandeur, dans la diversité des attitudes, des expressions ; on pourrait ajouter : des discours, tellement ces pontifes, ces saints, ces docteurs, théologiens ou philosophes, sont éloquents dans leur silence. A l'école du Maître de Vérité ils ont appris à ne dédaigner aucune vérité, vînt-elle d'un simple précurseur ou même d'un adversaire déclaré. Aussi fidèles à la raison qu'à la révélation divine, deux rayons d'un même soleil, ils ont interrogé, après les Apôtres et les Pères de l'Église, les sages de l'antiquité et les traditions du genre humain. La philosophie de saint Thomas, auquel l'artiste semble avoir donné, dans cette œuvre d'une beauté sans rivale, la première place et la dernière parole, s'est enrichie des trésors accumulés par Platon et par Aristote. Tôt ou tard l'enseignement de l'Église, d'où l'erreur seule est exclue, profite de toutes les vérités que la science découvre ; leur lumière s'ajoute à sa lumière pour la faire briller d'un plus vif éclat.

Sans doute que derrière ces papes, ces évêques, ces docteurs, si l'espace le lui eût permis ou si les lois de l'art ne s'y étaient opposées, Raphaël aurait placé à l'arrière-plan de sa fresque, mais notre imagination n'a pas trop de peine à se les représenter, quelques-uns de ces grands chrétiens dont leur foi agissante soutenue par l'Eucharistie a fait des héros ou des saints. Elle nous montre, pour ne pas reprendre

consacré par l'usage. Dans la même salle *de la Signature*, *Apollon sur le Parnasse* au milieu des Muses et des poètes glorifie la Poésie, *Grégoire IX recevant les Décrétales* le droit canonique.

plus haut dans le cours des siècles, Jeanne d'Arc, l'héroïne et la sainte qui a délivré la France du joug de l'étranger, — Christophe Colomb, qui n'a désiré découvrir un monde nouveau que pour y faire régner l'Évangile avec l'Église, — Pie V et don Juan d'Autriche, devant lesquels s'arrête pour jamais, à Lépante, le flot de l'invasion musulmane, — les généreux chevaliers qui, durant cinq siècles, à Rhodes puis à Malte, ont été tour à tour l'avant-garde ou le boulevard de la chrétienté, — Sobiesky, l'héroïque sauveur de Vienne et de l'Allemagne, — François Xavier, s'élançant sur les traces d'Albuquerque à la conquête de l'Inde et de la Chine, — à ses côtés, de plus en plus nombreux jusqu'à nos jours, ces missionnaires, ces religieuses prodigues de leur sang et de leur dévouement pour la grande cause de la civilisation chrétienne. En esquissant, dans le lointain et à l'arrière-plan, leurs traits glorieux, Raphaël ne serait pas plus sorti de son sujet que nous ne sortons de l'histoire en rappelant leurs noms.

Dans la *Dispute du Saint-Sacrement* comme dans maint tableau de Raphaël, sa *Sainte Cécile* par exemple, chez plusieurs maîtres italiens ou flamands, l'œuvre est parfois divisée en deux parties, dont l'une, qui domine l'autre, la complète et la commente. Une place, en effet, est réservée à l'auguste Trinité, aux anges, aux saints, aux élus, aux puissances célestes, dans ces scènes destinées à glorifier les héros de la terre. Les deux mondes dont Platon avait découvert et très poétiquement, sinon très exactement, décrit les mystérieux rapports, nos peintres chrétiens les unissent sur leurs plus belles toiles, nos grands musiciens dans celles de leurs œuvres qui ont le privilège de ne point vieillir. On dirait que philosophes et artistes ont voulu affirmer en caractères visibles leur foi en l'infinie beauté, la faire resplendir dans le ciel de leurs plus belles œuvres, rapporter à leur source divine les vertus, les grandeurs, les dévouements des héros d'ici-bas. L'unité n'est pas seulement ici l'unité des différentes parties d'une vaste composition, ni même l'unité d'action ou d'intérêt, c'est celle de la terre et du ciel, du monde humain et du monde divin unis dans leur distinc-

tion irréductible par tous les liens de l'esprit, de la pensée et de la beauté.

VI

Ces liens que l'art accepte en les glorifiant, la philosophie ne serait plus la philosophie si elle essayait de les briser. Aussi ne le fait-elle point. Ses représentants les plus illustres ont cru non seulement à Dieu, mais à sa Providence paternelle, à l'appui qu'il prête à notre libre volonté. Rien ne s'explique dans l'histoire, si Dieu n'y conserve point sa place. Il n'y aurait, pour attester son action, que les éléments primitifs de nos pensées : *ordre*, *unité*, *grandeur*, *vérité*, *beauté*, *liberté*, *idée du bien et du bonheur* ; leurs traces partout imprimées dans les sociétés humaines, dans leur formation, leurs révolutions, leurs progrès, suffiraient à prouver que Dieu ne s'en désintéresse pas et que, si les directions particulières, les déviations surtout, sont de l'homme, la direction générale vient de Lui et de sa sagesse. Enlevez à notre raison faible et bornée le secours de la raison divine, retranchez de nos pensées les éléments primitifs qui font l'ordre et la lumière dans les acquisitions de l'expérience, l'homme cesse de pouvoir penser ; et s'il ne pense pas, il n'y a pas d'histoire.

C.-C. CHARAUX.

LA PERSONNALITÉ DE DIEU

ET LA CRITIQUE CONTEMPORAINE [1]

LES ANTINOMIES

I. — *L'Inconnaissable.*

I

Kant a été le géographe du monde psychique : il a divisé la mappemonde du globe mental en deux hémisphères bien délimités, qu'il a soumis à la direction de deux autorités distinctes. La raison pure et la raison pratique sont les deux reines appelées à régner dans ces deux royaumes, avec des attributions qui semblent leur convenir, d'après des recherches analytiques. Elles sont aussi les deux arbitres chargés, au point de vue psychologique, de se prononcer sur la valeur de ces deux mondes, et de nous en donner quelques aperçus.

Mais, par malheur, la symétrie de la division n'entraîne pas une égale symétrie dans l'ordre de la connaissance : si Kant a réussi à assigner deux circonscriptions, le savoir s'en trouve mutilé, et les connaissances humaines, concentrées dans une zone, ne peuvent nullement franchir les limites de l'autre zone ; les deux provinces ressemblent donc sensiblement aux royaumes des ténèbres et de la lumière.

Qu'est-ce à dire ? La raison peut se mouvoir à l'aise dans les limites du monde empirique. Témoin impassible du tour-

1. V. *Annales* de mars 1893, p. 530.

billon des phénomènes, qui, semblables aux flots de la mer, viennent à tout moment battre ses flancs, elle peut parfaitement les examiner, les étudier, se prononcer sur leur nature, sur leur ordre de succession et leur portée. Mais là s'arrête son pouvoir ; il ne va pas plus loin : il expire juste dès qu'il touche la surface des choses. Quand il s'agit, en effet, d'atteindre le dessous de ces phénomènes instables, de savoir ce qu'il y a derrière la scène, quel est le fond immobile sur lequel ils évoluent, la raison est impuissante : c'est la nuit qui commence pour elle.

La raison donc n'est valable, n'est recevable à réclamer quelque crédit de la part du philosophe que lorsqu'elle opère dans la sphère des réalités empiriques et les bornes du monde phénoménal. Il ne faut pas songer à lui demander de passer de l'autre côté de cette fatale ligne de démarcation qui brise, d'une façon irrémédiable, l'unité du savoir. Tout son rôle consiste à s'arrêter de ce côté-ci, et à essayer d'explorer cette région des choses. Qu'elle travaille, par conséquent, à systématiser les faits d'expérience, qu'elle s'applique à élaborer des constructions empiriques, à mettre un ordre quelconque dans la masse confuse des phénomènes sensibles et des impressions du dehors : elle en a le pouvoir, elle en a le droit. Mais, quant au *noumène*, à l'élément stable, il lui est complètement inaccessible ; c'est la région de l'inconnu et du mystère ; elle ne saurait, à aucun compte, y pénétrer pour connaître ce qui s'y passe, ce qui s'y trouve.

Or, il ne faut pas s'y méprendre : dans la terminologie kantienne, le *noumène*, la *chose en soi* (das Ding an sich), l'*absolu*, *Dieu*, sont autant de synonymes, autant de noms qui recouvrent un contenu identique. Lors donc que Kant proclame le noumène inconnaissable à la raison, c'est Dieu lui-même qu'il soustrait à toute possibilité de connaissance, c'est Dieu lui-même qu'il met hors de la portée de nos facultés intellectives et relègue derrière l'infranchissable barrière qui se trouve sur les confins du monde empirique.

S'il en est ainsi, à quoi bon s'acharner à défendre la personnalité de Dieu, puisque nous n'en pouvons rien savoir ?

N'est-ce pas une tentative inutile que de vouloir assigner une détermination à quelque chose qui vous échappe complètement, et sur quoi vous n'avez aucune prise ? En présence de l'Être mystérieux, nous n'avons qu'à nous taire, et à vénérer, en silence, sa majesté cachée.

C'est au nom d'un pareil procédé que l'auteur des *Critiques* nous interdit à tout jamais la connaissance de Dieu et jette sur l'Être infini un voile impénétrable à tous les efforts de l'esprit des mortels.

Qu'y a-t-il de fondé et d'admissible dans ces tranchantes affirmations sur le noumène ? Devons-nous accepter, sans protester, le verdict kantien et nous résigner généreusement à une obligatoire ignorance ? C'est ce qui va maintenant appeler nos recherches et provoquer un examen critique.

Faisons, avant tout, une observation préliminaire qui ne manque pas d'importance. La théorie kantienne du noumène, comme tous les systèmes qui, nous le verrons dans la suite, se rattachent d'une manière quelconque à l'*agnosticisme*, ne peuvent, absolument parlant, porter aucune atteinte à la personnalité de Dieu en elle-même. Ils laissent la question en dehors de leurs conclusions, et ne sont guère en état de se prononcer sur le fond de la controverse. Quand même les prétentions des partisans de l'Inconnaissable seraient vraies et fondées, on ne pourrait encore rien conclure contre la personnalité de Dieu, pas plus que contre son impersonnalité. Les deux opinions extrêmes sont également indifférentes à tout agnosticisme. En effet, un tel système se borne à déclarer que nous ne pouvons pas connaître Dieu, que nous ne pouvons rien affirmer, rien nier relativement à la nature de l'Être suprême : mais s'ensuit-il de là qu'il ne soit pas une personne ? Pas le moins du monde. La théorie est muette sur ce point : elle affirme tout simplement l'impuissance de notre esprit, elle n'affirme rien de la chose en elle-même ; elle dit ce que notre intelligence ne peut pas, elle ne prétend nullement dire ce que l'objet en lui-même est ou n'est pas.

Que si maintenant on envisage plus directement le dogme kantien relatif à l'impuissance où se trouve l'intelligence

humaine de sortir de la sphère des phénomènes, on y découvre surtout trois défauts.

Dans son principe fondamental, en tant qu'elle porte sur le noumène en général, la théorie de Kant renferme une contradiction. Kant, on le sait, en dehors de la raison pratique, admet également en nous une raison *pure spéculative* ; mais il va encore plus loin dans cette division : après avoir distingué les grandes ramifications, il subdivise en outre la raison pure en trois facultés : *sensibilité*, *intellect*, *raison* ; il couronne ainsi tout l'édifice psychologique. Dans ce départ se trouve combinées les classifications de Maine, de Biran et des modernes : divers étages ; dans les étages, différentes pièces.

Or, quelle est la conduite de Kant par rapport à cette base ? C'est uniquement d'introduire le désordre dans l'âme humaine, et de mettre aux prises entre elles nos facultés. D'un côté il maintient le plus ferme dogmatisme, de l'autre le scepticisme le plus désespérant.

La raison pratique affirme avec une entière certitude l'existence de ses objets : ici le doute n'est pas possible ; nous atteignons à la plus forte persuasion. La raison pratique est le refuge de la certitude, le dogmatisme trouve en elle son assiette et son repos.

Mais, ce qu'il y a de plus grave, c'est que dans la raison spéculative elle-même il y a une irruption de dogmatisme. La sensibilité, en effet, applique, sans se tromper, les formes dont elle est douée : elle parvient à percevoir avec certitude les phénomènes.

L'intellect lui-même, évoluant dans l'intérieur de son schématisme, construit aussi, avec certitude et sans la moindre hésitation, l'édifice de ses douze catégories.

Seule, la maîtresse de la maison, la raison, échoue dans sa tâche : ses trois idées fondamentales : *Dieu*, le *monde*, le *moi*, demeurent pour elle un mystère insondable : elle ne sait pas si, en dehors de leur face interne, ces idées ont aussi une face externe, un substitut dans l'ordre objectif. Or, c'est ici surtout qu'éclate la grande contradiction kantienne.

Comment ! vous affirmez dans l'homme l'existence d'une double raison, l'une pratique et l'autre spéculative, destinées à des opérations différentes, ayant un objet respectif, une sphère d'action opposée : et vous concluez, après cela, que l'une s'acquitte admirablement bien de sa tâche et l'autre s'épuise en efforts infructueux ? Pourquoi donc, alors, l'existence de cette raison supérieure, si, de sa nature, elle est condamnée à végéter dans l'impuissance et à venir se briser, quand elle essaye de se mouvoir, contre le roc du noumène ? Toutes les prérogatives seront donc pour la servante, qui pourra construire tout à son aise, en sous-main, l'édifice intégral des connaissances humaines ; et pendant ce temps la maîtresse sera incapable d'achever le même ouvrage ? De sorte que la servante réussira à merveille là où la reine avait échoué ; que la première trouvera la vie là où la seconde n'avait trouvé que la mort, la lumière là où elle n'avait trouvé que les ténèbres, la terre ferme là où elle n'avait trouvé qu'un sol sans consistance.

Je n'ai aucune peine à comprendre le positiviste. Il vous dit, avec une audace qui est peut-être effrayante, mais au moins qui ne le met pas dans une fausse position : « Pourquoi voulez-vous m'induire à m'occuper d'objets transcendants, puisque ma faculté de connaître n'a avec eux aucun rapport ? Pourquoi exigez-vous de moi que je monte dans les hautes régions de la métaphysique, puisque ma raison est impitoyablement rivée à la terre des choses sensibles et palpables ? » Mais le procédé scientifique de Kant est inexplicable et illogique. Lui nous parle ainsi : « Je suis un animal très bien instrumenté au point de vue de l'organisation. Je suis doué de pattes qui me permettent de ramper sur le sol ; de plus, j'ai à ma disposition de belles ailes pour m'élever dans les hautes couches atmosphériques : malheureusement, tandis que les premiers organes s'acquittent bien de leur office, les ailes sont inutiles, elles, et incapables de prendre leur vol en haut. »

Vous répondrez sans doute : « La nature ne fait pas de pareils hors-d'œuvre : si elle vous a donné des ailes, c'est, bien entendu, pour voler ; si, outre la sensibilité, elle vous

a doué d'une raison, c'est apparemment pour connaître les objets supra-sensibles et abstraits, et pour percer les nuages qui enveloppent le noumène. »

Si, de ces généralités applicables à toute espèce de noumènes, nous passons à la question spéciale de Dieu, nous verrons Kant aboutir à la même inconséquence. A quoi s'arrête-t-il, en effet, touchant la connaissance de Dieu ? A un scepticisme invincible. Dieu n'est pas objet de science : il est inconnaissable ; la raison spéculative, quand elle entreprend de le connaître, échoue dans des antinomies.

Or, ce n'est pas là la conclusion qui découle du procédé kantien ; ce n'est pas l'inconnaissabilité de Dieu, qui est le résultat de sa critique. A parler juste, c'est plutôt une connaissance probable, ou, pour être plus précis, la connaissance d'un être contradictoire. Nous n'arriverons jamais à formuler des jugements *assertoriques* ; notre lot sera des jugements *problématiques*. Et de fait, quand il attaque le problème théologique, Kant n'aboutit pas à une totale obscurité, qui ne lui permettrait de rien savoir ; mais il aboutit à des raisons pour et contre, qui se font équilibre. Le doute, et le doute positif, est donc la seule position possible du kantisme.

De deux choses l'une, dirons-nous à Kant. Ou vous avez pu spéculer sur le noumène divin, aussi superficiellement que vous le vouliez, et avez eu sur lui une ouverture, quelque étroite qu'on la suppose ; ou vous l'avez pu saisir, ne serait-ce qu'au passage, comme un éclair, absolument comme il arrive parfois au navigateur heureux d'apercevoir, dans un soubresaut, un de ces monstres marins qui retombent immédiatement au fond de l'abîme : et alors, vous n'avez plus le droit, sans vous contredire, de déclarer Dieu inaccessible à la raison humaine. Ou bien, au contraire, vous n'avez pu nullement le saisir, l'entamer par aucune spéculation transcendante : et alors, pourquoi venez-vous nous dire que le problème de Dieu nous présente des raisons contraires qui se font parfaitement équilibre ?

Ce résultat, qui est une vraie antinomie, est une certaine connaissance. Kant a eu tort de conclure au scepticisme dans

la question de Dieu : il eût dû logiquement conclure à une connaissance probable. Il n'avait qu'à se tenir à une égale distance du dogmatisme et du scepticisme : cette position intermédiaire était la seule qui lui convînt, à la suite de sa minutieuse critique ; et loin de conclure : « nous ne savons rien par rapport à Dieu », il eût dû s'écrier : « nous ne pouvons avoir de Dieu une connaissance certaine et incontesta ble ; nous n'en avons que de pures probabilités ».

Poussons encore plus loin, et nous verrons Kant, même ici, arriver à une certaine connaissance dogmatique de Dieu. Que fait-il, après avoir proclamé le scepticisme en métaphysique ? Il érige, d'une main ferme, le dogmatisme en morale. Dieu, qui tout à l'heure avait disparu emporté par les analyses de la raison spéculative, est maintenant ressaisi par la raison pratique, et placé sur une base inébranlable. Le ravage n'avait été que momentané ; et la raison pratique, comme une bonne providence, répare les désastres causés par les folies, les imprudences ou du moins les faiblesses de sa sœur aînée.

Dieu donc est affirmé comme un postulat de la morale : mais voici le point précis où Kant tourne dans un cercle, et va revenir au dogmatisme métaphysique. Comment savez-vous, lui demanderons-nous, que Dieu doit être posé comme un postulat de la morale ? Est-ce par une intuition, ou par un instinct de la raison pratique ? Nullement : la raison pratique est incapable de saisir des rapports analytiques. Ce n'est donc que par une liaison d'idées, opérée par la raison spéculative, par un *processus* de celle-ci, que vous arrivez à savoir que Dieu est nécessaire à la constitution de la morale. Mais alors on ne pourra plus dire que nous ignorons Dieu ; nous en avons une connaissance assez explicite : nous le connaissons, à titre de postulat, comme le fondement de la morale, le législateur universel et le juge qui veille à la sanction des actes humains. Or, c'est là une connaissance assez complète, qui n'est nullement à dédaigner, tant s'en faut : elle est au contraire très précieuse.

Au fond, Kant, dans cette question, a fait comme quelqu'un qui, se trouvant au bord d'un précipice, aurait be-

soin de passer de l'autre côté. Craignant le vertige que lui donnerait le gouffre profond, il ne le franchit pas directement en se servant de la passerelle ; il aime mieux le tourner : pourtant, d'une manière comme de l'autre, il n'en arrive pas moins au point qu'il voulait atteindre.

De tout cela il est facile de constater que la position kantienne, au point de vue logique, est intenable.

II

De nos jours il s'est produit une grande théorie, laquelle, s'abritant sous l'autorité de certains philosophes de renom, n'a pas tardé à se répandre et à conquérir sa place dans l'histoire des systèmes contemporains : à franchement parler, elle n'est qu'un développement ou plutôt une mise en cadre plus régulière de la théorie kantienne du *noumène.* La nouvelle théorie est d'origine anglaise ; elle a reçu de ses créateurs eux-mêmes une dénomination qui en indique suffisamment la substance : c'est l'*agnosticisme.*

Les *agnosticistes* soutiennent que l'absolu est absolument insondable pour l'esprit humain. Le philosophe est probablement capable de s'élever jusqu'à établir le fait de l'existence de Dieu : mais, quant à savoir quelle est sa nature, quels sont ses attributs, c'est chose impossible. Nous ne pouvons rien affirmer touchant la nature divine sans introduire, par le fait même, une contradiction dans nos concepts et dans nos mots. En présence de l'Être suprême, notre esprit n'a qu'un rôle à remplir, une position à prendre : c'est d'énoncer le fait de son existence par la proposition : *Il est.* Quand il veut dépasser la question de l'existence pour attaquer celle de la nature, il s'engage dans une entreprise chimérique, qui demeurera éternellement stérile. Affirmez Dieu ; taisez-vous sur son essence : tel est, en deux mots, le résumé de la théorie agnosticiste. Ces philosophes nous abandonnent la question : *an sit* ; ils nous interdisent la question : *quid sit* ; celle-ci est affaire de religion.

Pourquoi sommes-nous dans l'impossibilité la plus radicale de connaître quoi que ce soit de la nature de Dieu ? Cette

impuissance, déclarent-ils, est inhérente à l'essence de nos facultés, qui ont des caractères tout à fait opposés à ceux de Dieu. Notre intelligence, en effet, est finie, imparfaite, relative ; Dieu, au contraire, est parfait, infini, absolu : comment donc pourrait-il pénétrer, par la connaissance, dans notre intelligence ? Il n'y pénétrerait qu'en subissant une transformation qui le dénaturerait complètement et le ferait cesser d'être Dieu. Car, dès lors que notre intelligence est finie, imparfaite, relative, lÈ'tre infini n'y pourrait pénétrer qu'à titre de fini, le parfait qu'à titre d'imparfait, l'absolu qu'à titre de relatif. Mais, dans ce cas, ce n'est plus Dieu que vous connaissez : c'est un être fictif ; ce sont des idées qui n'ont aucun rapport avec lui.

En résumé, Dieu ne peut être perçu par notre intelligence qu'en en contractant les défauts et les imperfections. Or, par cela seul qu'il contracte les défauts et les imperfections de notre intelligence, il cesse d'être Dieu. Donc Dieu, comme Dieu, est inconcevable,

L'*agnosticisme* absolu, en tant qu'il exclut toute connaissance de Dieu, ne saurait supporter l'examen : il croule devant des faits d'ordre historique et les inductions de la logique.

Nous rencontrons, en premier lieu, la croyance du genre humain à un Être suprême. Ce fait capital lui inflige un démenti éclatant, et démontre jusqu'à l'évidence qu'une certaine connaissance de l'Être suprême peut envahir la conscience humaine.

De fait, le genre humain a toujours admis l'existence d'un Être suprême. Or, serait-il possible que l'idée d'un être auquel on ne comprend rien du tout, qui est totalement caché, tout à fait insondable, devienne une croyance générale et constitue un fait psychologique qui domine l'humanité entière ? Comment cette foi aurait-elle persévéré si vivace, indestructible, si elle portait sur un objet dont on ne pourrait avoir aucune notion, et dont la nature échapperait, de tout point, au regard de l'âme ? Il n'est donc pas croyable, ni concevable, que l'humanité ait vécu, pendant toute la durée de son existence antérieure, suspendue à l'idée d'un être

dont elle ignorait la nature, les attributs et le rôle par rapport aux choses de ce monde. Ce serait là un phénomène étrange : autant vaudrait-il dire que tous les peuples de la terre ont courbé leur intelligence et leur volonté devant un X mystérieux. Nous sommes d'ores et déjà en droit de conclure qu'une certaine connaissance de Dieu a pénétré dans la conscience universelle.

— Oui, diront les agnosticistes : seulement, il s'agit de savoir si cette connaissance est une vraie connaissance, si elle a saisi réellement la nature et les propriétés de l'Être suprême. Une telle connaissance, croyons-nous, est plutôt une superstition, un travestissement de Dieu. Les peuples se sont toujours représenté Dieu avec des attributs humains, avec des caractères terrestres. Qu'est-il par rapport à eux ? C'est un roi, un potentat, parfois un tyran couronné. Jamais ils ne se le sont représenté avec les caractères qui conviennent à la divinité. Ils l'ont connu jusqu'à un certain point, si l'on veut, mais ils l'ont connu en le transfigurant : et ainsi cette croyance n'a aucune valeur pour infirmer notre théorie.

— Est-il bien vrai que les peuples n'aient connu Dieu que sous des attributs qui lui sont étrangers ? Est-il vrai que rien de divin n'ait pu pénétrer dans leur esprit ? Nous ne le pensons pas. Nous sommes convaincu, au contraire, que sans avoir une notion bien claire de la divinité, les peuples cependant ont entrevu quelque rayon de cette lumière inaccessible. Pour contrôler cela, il suffit d'examiner les traits généraux sous lesquels ils se sont représenté Dieu. Tantôt Dieu est pour eux le maître absolu des événements de ce monde ; tantôt c'est un grand monarque qui dirige et surveille tout. Il y a là l'idée de la toute-puissance : ils l'ont par conséquent connu comme un être tout-puissant. Or la toute-puissance est bien quelque chose de divin, un attribut qui convient rigoureusement à Dieu.

Leur culte nous prouve également qu'ils ont eu une vraie notion de la nature de Dieu. Au fond, toutes les diverses formes de culte que l'on a constatées chez tous les peuples, tout ce rituel de cérémonies parfois compliqué, étaient des-

tinés ou bien à appeler sur les hommes les faveurs de Dieu, ou bien à calmer sa colère. D'un côté comme de l'autre, nous avons deux idées qui complètent ensemble l'idée de justice : nous surprenons encore l'idée d'une souveraine bonté ou bien d'un vengeur du crime. Ce sont aussi là deux attributs qui appartiennent à Dieu, au sens strict.

Il est donc faux que la croyance générale du genre humain n'ait rien embrassé de ce qui appartient à l'Être suprême. Ce sont, sans doute, des idées vagues, confuses, mal définies ; nonobstant, elles nous présentent une indication suffisante qui nous permet d'y découvrir des traces du divin.

La logique vient confirmer cette croyance, et nous enseigner à son tour qu'il est non seulement possible, mais légitime, de s'élever à une certaine connaissance de Dieu. Nous n'avons pour cela qu'à appliquer le procédé le plus simple, mais aussi le plus efficace : à savoir, l'inférence causale. Puisque le monde est l'œuvre de Dieu, il est évident que les propriétés qui se trouvent dans le monde doivent être en Dieu. En découvrant dans le monde certaines propriétés, nous pouvons conclure que Dieu les possède. Or qu'arrive-t-il ? Nous trouvons dans l'univers la vie, la volonté, l'intelligence, la force : nous en inférons que Dieu est un être vivant, voulant, intelligent et puissant. Est-ce que ce groupe d'attributs, que nous pourrions augmenter, ne nous donne pas une assez haute connaissance de Dieu ? On ne saurait en douter. Comment soutenir, après cela, que Dieu est un être absolument caché et impénétrable ? Nous lisons dans le monde les vestiges de ses perfections ; nous y constatons des participations de ses attributs, des propriétés qui se trouvent en lui comme dans leur source essentielle et première : ce procédé n'a jamais été contesté par aucun logicien sérieux ; l'on a toujours admis, en bonne logique, que l'effet peut fort bien nous conduire à la connaissance de la cause, et qu'il nous manifeste ce qui se trouve dans la cause.

Ici nous pressentons une réplique. « Vous pouvez parvenir, nous dira-t-on, à savoir que certaines propriétés, par exemple, la vie et l'intelligence, se trouvent en Dieu ; mais

elles s'y trouvent d'une manière tellement différente du mode dont elles se trouvent dans les choses créées, qu'en définitive vous ne pourrez nullement savoir qu'elles sont la volonté, la vie et l'intelligence divines : puisque l'intelligence divine ne ressemble en rien à l'intelligence humaine, qui saura ce qu'est l'intelligence divine? Mettre en Dieu une propriété dont on ignore la nature, le mode d'être, ce n'est pas progresser sans sa connaissance, c'est rester dans la même ignorance et la même obscurité. »

— Nous répondons que le seul fait de la certitude de l'existence en Dieu de telle ou telle propriété est déjà une connaissance. Quand même nous ignorerions totalement le mode dont ces propriétés existent en Dieu, par cela même que nous savons qu'il les possède, nous le connaissons d'une certaine manière, nous ne sommes pas dans une complète ignorance ; les ténèbres commencent déjà à se dissiper. Est-ce que le chimiste sait comment l'hydrogène et l'oxygène se trouvent dans l'eau? En aucune façon. Cependant il est certain qu'ils y sont, et cela suffit pour lui donner une connaissance de l'eau. Le biologiste sait-il comment la vie se trouve dans l'animal? Pas davantage. Il sait que l'animal est un être vivant, et par là il acquiert une connaissance de l'animal.

De plus, est-il exact que nous ne sachions rien du mode dont les propriétés des êtres créés se trouvent en Dieu ? Pas le moins du monde. Si de fait nous ne trouverons jamais le point précis sur ce sujet, néanmoins nous pouvons nous former certaines conceptions qui ne sont pas sans valeur. Ainsi, pour ce qui regarde l'intelligence, je puis savoir avec certitude qu'elle n'est pas en Dieu faillible et discursive, comme chez l'homme, mais infaillible et intuitive. Quant à sa substantialité, nous avons le droit d'affirmer qu'elle n'est pas enveloppée d'accidents, comme les substances finies. Nous pourrions multiplier les exemples; chacun nous démontrerait que nous avons une certaine connaissance même de la nature divine, et que nous pouvons déterminer avec assez de précision le mode dont les divers attributs existent en Dieu. Ce n'est donc que par une erreur manifeste ou une hâtive témérité que l'agnosticisme prétend nous interdire

à tout jamais toute connaissance de l'être divin. Cette prétention est exagérée. Dieu, sans doute, habite une « lumière inaccessible » ; nous sommes dans l'impuissance d'y pénétrer pleinement et de nous y mouvoir à l'aise ; cependant il nous arrive de cette lumière de puissants rayons réfractés, qui nous dévoilent quelque chose du foyer, et qui nous laissent un peu entrevoir ce qu'il contient en lui-même. C'est ainsi, du reste, que s'y sont pris les grands maîtres de la pensée humaine, et c'est faire preuve d'une audace par trop téméraire que de venir déclarer, après tant d'années de profondes méditations, qu'ils ont travaillé en vain.

Ecoutons maintenant quelques tenants de l'agnosticisme : leurs affirmations concourront à nous faire voir combien ils se sont abusés, soit en posant des principes dont ils ne donnent aucune justification, soit en avançant des propositions que la raison repousse, soit même en mettant sur le compte de leurs adversaires des doctrines que ceux-ci n'ont jamais soutenues, bien plus, qui sont aux antipodes de leur enseignement.

Mansel, un des coryphés de l'agnosticisme, écrit, en parlant de Dieu : « Sa justice n'est pas la nôtre : sa sagesse et « sa miséricorde peuvent être incompatibles *avec ce que « nous appellerions sagesse et miséricorde*[1]. »

Que de faussetés dans ce passage ! « Sa sagesse et sa mi- « séricorde peuvent être incompatibles avec ce que nous ap- « pellerions sagesse et miséricorde » : cela est vrai si nous avons une fausse conception de la sagesse et de la miséricorde ; mais, en supposant que nous eussions une juste idée de la sagesse et de la miséricorde, cette incompatibilité serait un rêve, une chimère. Pourquoi, de fait, très souvent y a-t-il incompatibilité entre la sagesse de Dieu et la nôtre ? C'est que nous n'avons qu'une faible et imparfaite, voire même une fausse idée de la sagesse : nous ne savons pas au juste ce qu'elle est ; et de là, nous manquons d'un terme de comparaison pour constater la répugnance réelle. Ici l'incompatibilité tient à notre ignorance.

1. *Limites of religions thought*, pag. 28.

Au reste, ce n'est pas toujours vrai que la sagesse de Dieu soit incompatible avec la nôtre. Donnons un seul exemple. Nous admettons, nous, comme une règle de la sagesse que celui qui veut la fin doit vouloir les moyens; or cette règle s'applique aussi bien à la sagesse de Dieu : quand il veut conduire l'homme à quelque fin, il ne peut pas ne pas lui procurer les moyens nécessaires.

Mansel ajoute : « La plus haute moralité humaine que nous » puissions concevoir, ne lui sert pas de sanction[1]. »

Il est rigoureusement exact qu'en Dieu il n'y a pas de sanction proprement dite; car l'idée de sanction implique l'idée d'un supérieur, et Dieu n'a pas de supérieur. Mais il a, avec lui-même, une espèce de sanction, dans ce sens qu'il ne peut nullement se contredire dans ses relations avec les objets de la morale. Et dans ce sens aussi nous pouvons affirmer que « la plus haute moralité humaine que nous puissions concevoir, lui sert de sanction ». C'est parmi nous une vérité indiscutable que le mensonge est immoral: eh bien ! cette moralité saisit Dieu lui-même; car Dieu est dans l'impossibilité de violer cette obligation et de proférer un mensonge. Il y a donc des exagérations manifestes et des suppositions fantaisistes dans les déclarations du philosophe anglais.

En France, M. Fouillée a voulu tendre une main secourable à son confrère d'outre-Manche : a-t-il réussi à donner à l'agnosticisme une base plus rationnelle, plus légitime et plus justifiée ? Ecoutons-le nous faire part de ses pensées intimes: « Mais comment les théologiens et les philosophes « mystiques pourront-ils nous donner une idée de cet Être « absolu et de ses volontés, s'ils restent fidèles à leurs prin- « cipes ? Ils commencent par poser l'Absolu comme inson- « dable, incompréhensible: ses voies sont cachées, ses « desseins sont des mystères[2]. »

Quelle étrange confusion dans l'esprit de M. Fouillée ! Quand nous disons que Dieu est « insondable, incompré-

1. *Op. et loc. cit.*
2. *Critique des systèmes de morale contemporains*, p. 58-59.

hensible », ce n'est pas la même chose que si nous disions qu'il est *inconnaissable*. Nous accordons à M. Fouillée que nous sommes incapables de le sonder totalement, d'en avoir une science compréhensive, parce qu'il est infini ; mais, d'autre part, nous soutenons qu'il nous est possible d'en avoir une connaissance imparfaite, suffisante pour secouer les épaisses ténèbres où l'auteur en question voudrait nous enfermer.

— « Ses voies sont cachées ! » — Pas complètement; ou plutôt, pas toutes ses voies. L'auteur des *idées-forces* ne se doute pas, probablement, que les théologiens, qu'il plaisante avec un malin esprit, distinguent en Dieu deux sortes de voies et de desseins : les voies et les desseins libres ; les voies et les desseins nécessaires. Les voies et les desseins libres nous sont cachés ; les voies et les desseins nécessaires nous sont connus et au grand jour. Pas de mystère, pas d'ombre à leur endroit. Les libres dispositions de la volonté de Dieu nous échappent : je ne puis pas savoir s'il fera pleuvoir demain ou non, si dans un an il permettra qu'il y ait une guerre ou non. Mais, quant à ses dispositions nécessaires, elles sont, pour ainsi dire, sous nos yeux : je les connais aussi clairement, plus clairement même que les voies d'une de nos grandes villes. Je sais parfaitement que Dieu aime le bien et hait le mal, qu'il ne veut pas que je vole, que je pille, que je me laisse aller à la médisance. Au contraire, je suis certain qu'il veut que je pratique la justice, que j'aime mon prochain, que je ne fasse de tort à personne.

La volonté de Dieu ne nous est donc pas complètement inconnue. Elle a une face obscure et une face lumineuse ; et c'est celle-ci surtout qu'il nous importe de connaître pour la direction dè notre vie.

Il y a, au fond, dans cette manière de raisonner, une courte vue, pour ne pas dire davantage, du problème discuté. On semble croire et même être convaincu, dans le camp des adversaires, qu'entre une science parfaite et une ignorance absolue il n'y ait pas de degrés intermédiaires. Nous ne connaissons pas Dieu d'une manière adéquate ; donc nous

ne le connaissons pas du tout : c'est, en somme, tout leur raisonnement.

Non, ce sont là deux extrêmes, entre lesquels il y a place pour une autre position de l'esprit. Ce n'est ni l'ignorance absolue, ni la science parfaite : entre les ténèbres opaques et la lumière dans tout son plein, il y a une longue série de nuances, différentes les unes des autres ; c'est un mélange de ténèbres et de lumière. Il en est ainsi dans la connaissance de Dieu ; notre science est imparfaite, très imparfaite, mais enfin elle n'est pas l'ignorance ; elle est une pénombre intellectuelle.

M. Fouillée continue dans le même ordre d'idées : « S'il » en est ainsi, répondrons-nous, puisque l'absolu est si » bien caché, laissons le dans ses voiles ; nous ne saurions » rien connaître de ce qu'il est ni de ce qu'il veut[1]. »

L'auteur dépasse encore ici la mesure. Il veut à tout compte que l'Absolu soit impénétrable, et alors il entasse affirmation sur affirmation, sans en prouver aucune, bien entendu. Non, dirons-nous encore, non, l'Absolu n'est pas entièrement caché. Il se manifeste à nos regards de bien des manières : les traces de sa présence sont assez visibles dans les œuvres de la nature, où nous trouvons des points d'appui pour nous élever jusqu'à son essence. Sans doute, des voiles nous le dérobent : mais ces voiles sont transparents, et laissent, par conséquent, passer quelque chose de sa souveraine majesté et de l'infinité de sa nature. S'il en est ainsi, nous pouvons connaître quelque chose de ce qu'il est et de ce qu'il veut. L'examen des choses finies, corroboré par une rigoureuse analyse, nous conduit à saisir certains aspects de sa nature et des desseins de sa volonté.

III

Il semble donc définitivement acquis que nous avons de Dieu une certaine connaissance. L'*inconnaissable* n'est plus qu'un mot ; l'idée qu'on a voulu y attacher est insoutenable.

1. *Op. et loc. cit.*

L'observation de S. Thomas : *ex effectibus cognoscimus causam*, conservera toujours sa justesse et sa vérité.

Toutefois nous sommes les premiers à reconnaître que notre connaissance est faible, pauvre et très imparfaite. Si elle est suffisante pour nous fixer sur la nature de l'Être infini, elle ne l'est pas pour nous dévoiler entièrement les richesses et les nombreuses propriétés qu'elle contient. Notre état psychologique sera toujours tel que la raison sera constamment soumise à de rudes épreuves, et sentira la faiblesse et la pénurie de ses forces en face de l'Infini dont elle voudrait sonder l'abîme. C'est là un point qu'avait également affirmé S. Thomas, quand il déclarait qu'en parlant de Dieu nous ne pouvons que bégayer : *nisi balbutiendo.*

Ce n'est qu'au moyen d'une sévère analyse que l'on pourra réussir à fixer certaines propriétés de l'essence divine et à se frayer un chemin dans cette incommensurable immensité. C'est une mer périlleuse ; il faut y naviguer avec prudence. L'analyse seule nous mettra à même de saisir quelques aspects de la nature divine, tout en en laissant bien d'autres dans une impénétrable obscurité.

Pour se convaincre de cela, qu'on lise et qu'on médite les savantes et profondes déductions des maîtres de la scolastique : on y rencontrera une trame continue de raisonnements, une chaîne condensée d'inférences logiques qui revêtent une rigueur mathématique, et dont il est impossible de nier la valeur démonstrative. Nous recommandons, d'une manière spéciale, la 1re partie de la *Somme théologique* et le 1er livre de la *Somme contre les Gentils,* de S. Thomas. Les attributs de Dieu y sont déduits avec une rigueur incomparable. L'on ne saurait résister à cette puissance de logique opérant sur l'Infini ; on est frappé des admirables efforts de l'intelligence humaine ; et quand, après une lecture attentive, on ferme le livre, on s'écrie instinctivement malgré soi : « Non, Dieu n'est pas l'inconnu ! »

Ici encore les contradicteurs n'ont pas manqué. M. Fouillée est au premier rang : c'est pourquoi nous sommes obligés de nous entretenir de nouveau avec lui, dans l'intérêt de la vérité. Tout le monde le sait : M. Fouillée n'est pas

tendre pour les défenseurs ou les tenants d'une philosophie foncièrement spiritualiste ; il ne manque jamais l'occasion d'égratigner tout ce qui porte le nom de chrétien. Cependant ses critiques si nerveuses sont-elles toujours justes? Ses reproches sont-ils souvent fondés ? Nous allons l'expérimenter par l'examen d'à peu près une page : nous le verrons accumuler contre les philosophes chrétiens un tas de suppositions qui ne tiennent pas debout ; nous le surprendrons aussi en rupture avec la logique, qu'il piétine presque de la première à la dernière ligne : soyons attentifs.

« Il en est un (attribut) que les théologiens et les méta-
« physiciens ne manquent jamais de lui accorder (à l'absolu) :
« la puissance. Alors même qu'ils prétendent ne lui rien
« attribuer, c'est au fond la puissance qu'ils lui attribuent ;
« *Absolu* est pour eux synonyme de puissance première et
« infinie ? »

Tout d'abord, les théologiens n'ont jamais prétendu ne rien attribuer à l'Absolu. Au contraire, ils lui ont toujours reconnu une riche abondance d'attributs et de propriétés. Oui, nous lui attribuons unanimement la puissance, mais à côté de la puissance nous lui accordons d'autres attributs. Prétendre, comme l'auteur l'insinue, que les théologiens ne s'entendent que pour lui accorder la puissance, c'est montrer qu'on n'a jamais lu une page de nos traités de théologie, et que l'on critique ce que l'on ignore. Nous ferons remarquer à M. Fouillée que tous les théologiens, sans exception, outre la puissance, lui attribuent aussi la sagesse, la justice, l'éternité, l'immutabilité, la nécessité, la simplicité. Voilà bien des attributs, si je ne me trompe, et je pourrais augmenter la liste, que l'on reconnaît à l'Absolu, et qui ne laissent guère dans l'incertitude ou la vacillation la pensée des théologiens à son endroit.

Absolu, dans l'esprit des théologiens, n'est pas, strictement parlant, synonyme de puissance première et infinie. Nous espérons, dans la suite de notre étude, analyser le concept d'*absolu* : qu'il nous suffise de dire, en passant, que la première idée qui se présente à l'esprit des théologiens,

en pensant à l'Absolu, est celle d'un être *souverainement parfait*.

M. Fouillée continue : « Ainsi, selon la remarque de
» Stuart Mill, les mêmes philosophes qui prétendent que
» prêter à Dieu une bonté et une justice du genre des nôtres
» serait l'humaniser, n'hésitent jamais à lui prêter l'omni-
» potence ou la volonté *absolue*, comme s'il n'y avait plus
» là aucun anthropomorphisme[1]. »

Le critique passe ici *de genere ad genus*. Nous refusons à Dieu une bonté et une justice du genre des nôtres, qui sont imparfaites, c'est vrai ; et en même temps nous lui accordons une volonté absolue, comme aussi une bonté absolue et une justice absolue : où est donc la contradiction ? M. Fouillée prétend qu'en procédant de la sorte nous l'anthropomorphisons. Qu'est-ce donc qu'anthropomorphiser ? Si ce mot a un sens, c'est prêter à Dieu des attributs identiques à ceux de l'homme. Or précisément ceux-ci nous les lui refusons. Est-il besoin de rappeler que nous avons déjà dit, avec S. Thomas et toute la théologie catholique, que même le concept d'*être* n'est qu'*analogique* à Dieu et à l'homme ? Que prêtons-nous donc à Dieu ? Des propriétés *absolues*, c'est-à-dire d'une espèce, voire même d'un genre tout différent des propriétés humaines. Nous le demandons de nouveau : où est l'anthropomorphisme ? Uniquement dans le paralogisme de M. Fouillée, qui conclut, nous ne savons pas pourquoi, d'un genre d'attributs à un autre du tout au tout différent. Autant vaudrait-il dire : J'accorde à l'animal une vie différente de celle de la plante, donc je fais de l'animal une plante ; ou bien encore : J'accorde à l'argent une couleur blanche différente de la couleur rouge de l'or, donc je transforme l'argent en or. Le reproche d'anthropomorphisme n'a aucun fondement, puisque nous accordons à Dieu des attributs différents de ceux de l'homme. Nous mettons de ce chef une barrière infranchissable à tous les efforts de la critique.

Le même auteur termine sa charge contre les métaphy-

1. *Op. cit.*, pag. 60.

siciens chrétiens par cette réflexion : « C'est qu'ils ont tou-
» jours besoin de la puissance divine pour fonder notre
» obligation d'obéir à Dieu, tandis que la bonté et la justice
» divines sont inconciliables avec les dogmes qu'ils ensei-
» gnent[1]. »

Il y a dans ces quelques mots tout un ensemble de fausses appréciations. Nous serions bien aise que M. Fouillée daignât nous indiquer les théologiens qui ont eu recours à la puissance divine pour fonder l'obligation, à moins qu'il ne veuille tenter de réduire tous les théologiens à Ockam, Gerson, Barbeyrac et Puffendorf. Nous aimerions aussi que M. Fouillée voulût bien nous faire connaître quels sont les philosophes chrétiens et les théologiens qui ont refusé à Dieu la bonté et la justice. Enfin, il mettrait le comble à notre confusion s'il se donnait la peine de nous montrer en quoi et comment la bonté et la justice divines sont inconciliables avec les dogmes que nous défendons et enseignons.

Tant que M. Fouillée n'aura pas accompli cette œuvre, nous continuerons à douter, pour le moins, de l'exactitude de ce qu'il avance. Tant qu'il ne fera que lancer des affirmations, il ne troublera guère notre inébranlable foi aux doctrines que nous professons ; notre manière de voir ne changera pas, et nous persisterons dans l'attitude que nous avons jusqu'ici observée. A ceux qui sont scandalisés de notre enseignement, de nous indiquer les contradictions logiques dans lesquelles nous nous débattons : ils nous tireraient de l'erreur, et la philosophie leur serait redevable d'un progrès.

IV

Depuis quelque temps on fait grand bruit, dans les rangs des philosophes, de la fameuse théorie de la *relativité des connaissances humaines*. L'auteur dont nous venons de relever certaines assertions la proclame le grand principe de la science moderne. L'attaque, par suite, devait prendre une nouvelle tournure. C'est au nom de cette théorie sur-

1. *Op. cit.*, page 60.

tout qu'on décrète actuellement l'impossibilité pour l'esprit humain de connaître l'Absolu. Connaître Dieu, nous répète-t-on, ce serait opposer aux lois mêmes les plus inviolables de la pensée ; car ce serait vouloir la faire sortir de la sphère du relatif, où elle est nécessairement enfermée. Ou bien encore : Si l'absolu pouvait être atteint, la connaissance le relativerait, et le ferait par conséquent déchoir du rang d'Absolu.

Je me demande sérieusement si l'on a, dans le monde de la philosophie, là où la discussion a presque sa place naturelle, un concept bien clair de cette moderne théorie, et si tous ceux qui professent imperturbablement la *relativité des connaissances humaines*, s'entendent entre eux sur la manière de comprendre et de formuler une pareille doctrine. Il ne faut pas en être surpris : il arrive assez souvent que les théories scientifiques dont on parle le plus sont les moins connues et les moins précises. On devrait pourtant nous donner un lumineux exposé de tous ces systèmes qu'ont enfantés les penseurs de notre époque sur les ruines des vieilles théories, et qui voltigent, d'une façon permanente, dans l'atmosphère de la philosophie : à cette condition, la discussion serait plus méthodique et plus utile. Pour la question présente, je suis convaincu, pour ce qui me regarde personnellement, que parmi tous les auteurs qui ont écrit pour ou contre la relativité des connaissances humaines on n'en trouverait pas deux capables de tomber d'accord sur le fond du débat.

Essayons néanmoins d'examiner le dogme de la relativité des connaissances humaines, de le soumettre à une substantielle analyse, et de voir si les partisans de l'Inconnaissable ont quelque chose à espérer de ce côté. L'agnosticisme pourra-t-il trouver un point d'appui dans le *relativisme psychologique* ? et celui-ci pourra-t-il fournir au premier un nouvel appoint, sans ébranler par là même les bases de la connaissance ? Selon les philosophes que nous combattons, le relativisme est appelé à établir définitivement l'agnosticisme. Eh bien ! analysons et jugeons.

On peut, tout d'abord, entendre par « relativité des con-

naissances humaines » la nécessité pour tout objet, s'il veut être connu, de pénétrer dans la conscience humaine et de s'unir de quelque façon que ce soit à notre intellect ; ou bien, par l'opposé, l'impossibilité de produire un acte quelconque de connaissance à moins d'opérer l'union entre le sujet et l'objet. En d'autres termes, toute connaissance n'est qu'une relation, en ce sens qu'elle est une synthèse entre l'esprit et l'objet, un rapport du connu au connaissant, une équation entre deux facteurs.

Dans ce sens, la doctrine est inattaquable, on ne saurait le contester. Tout acte de connaissance, quelle que soit la manière dont on l'explique, est essentiellement un rapport entre une faculté et un objet ; et ce rapport ne peut s'effectuer que par l'union des deux. La possibilité de la perception exige absolument, au préalable, que la chose soit unie à l'esprit.

Cela étant, que devons-nous conclure ? En premier lieu, nous devons remarquer que ce n'est pas là une découverte, une conquête de la philosophie moderne. Il y a longtemps que les vieux scolastiques avaient enseigné cette doctrine en termes on ne peut plus clairs et plus significatifs. Elle était devenue pour eux une vérité axiomatique, qu'ils avaient coutume de formuler par certains aphorismes. Qui ne sait que des principes comme ceux-ci : *Per cognitionem ex cognito et cognoscente fit unum* ; — *Per cognitionem cognitum est in cognoscente*, étaient familiers aux adeptes de la philosophie scolastique ?

Pour en revenir maintenant au point qui est plus particulièrement matière de discussion, nous sommes d'avis que cette interprétation ne favorise guère l'agnosticisme. De ce que l'Absolu, pour être connu, perçu, a nécessairement besoin de s'unir à l'esprit connaissant comme tout le reste des objets, quel droit aurait-on de conclure qu'il est inconnaissable tel qu'il est ? Pourquoi le simple fait de son union avec l'intellect le rendrait-il entièrement inaccessible aux regards de notre esprit, ou bien le défigurerait-il totalement ? Cette synthèse aurait-elle une influence si dissolvante ? On ne le voit pas. Au contraire, à envisager les choses plus exactement,

cette union est tout simplement une condition nécessaire et indispensable au phénomène de la connaissance : par elle seule, elle ne saurait modifier la nature intime de l'esprit connaissant ou de l'esprit connu. Elle ne fait que souder les termes, établir un certain contact entre eux : son rôle ne s'étend pas plus loin. Si on veut lui accorder une plus profonde influence, il faut de toute nécessité en appeler à d'autres raisons, faire intervenir de nouveaux facteurs.

Veut-on indiquer, par « relativité des connaissances humaines », que nous ne pouvons connaître un objet quelconque qu'à titre d'*état de conscience* ? C'est là une seconde interprétation possible de la théorie que nous critiquons. Que dis-je : possible ? elle a même, si je ne me trompe, une certaine faveur dans un cercle de psychologues. D'après cette opinion, ce ne serait que sous forme d'état de conscience que les choses seraient connues par notre esprit. En elles-mêmes, dans leur nature objective, elles ne seraient nullement percevables. De la sorte, la connaissance ne serait pas une perception des choses en elles-mêmes, mais une simple perception de leur substitut ou plutôt de leur reliquat interne, de leur correspondant psychologique, de l'impression qu'elles produisent dans la conscience.

L'agnosticisme n'est pas plus heureux en s'appuyant sur cette deuxième explication ; elle ne lui apporte aucun secours, par la seule raison qu'en elle-même elle n'a aucune solidité.

Le plus grand inconvénient de cette interprétation, c'est qu'elle nous condamne à un subjectivisme infranchissable. L'objectivité des connaissances humaines serait du coup renversée, et en même temps notre esprit serait astreint à ne dépenser son activité que dans la sphère du mental. Le champ de l'objectif lui serait absolument fermé. On le voit donc : au point de vue psychologique, une telle interprétation, tourne dans l'idéalisme et dit adieu à la perception des choses en elles-mêmes : de ce chef, elle est plus que problématique, pour ne pas dire davantage ; car le subjectivisme est un système qui, parmi les philosophes, n'a pas encore acquis un considérable degré de probabilité. Il n'a

pas encore ébranlé, et encore moins remplacé, la vieille philosophie traditionnelle, celle qui affirmait, sans hésiter, l'objectivité de nos connaissances.

Mais c'est là le côté psychologique de la théorie, sur lequel nous pouvons passer condamnation pour le moment. Admettons, si l'on veut, que nous ne connaissons que nos états de conscience résultant de l'impression des objets sur nos facultés : l'agnosticisme sera-t-il en droit de conclure que l'Absolu nous est absolument fermé, qu'il échappe complètement aux prises de notre intelligence ? Nullement. Pour cela, il devrait établir au préalable que nos états de conscience ne représentent pas fidèlement les objets extérieurs, qu'ils n'ont avec eux aucune similitude substantielle. Si de fait nos états de conscience représentent fidèlement les objets extérieurs, s'ils en sont l'image adéquate, la parfaite expression, s'ils sont le sincère écho de tout ce qui se passe en dehors de nous, nous avons toujours gain de cause contre les agnosticistes. Soit, leur dirons-nous : nous ne connaissons pas l'Absolu dans sa réalité objective ; nous ne le connaissons qu'à titre d'état de conscience : mais cet état de conscience est une fidèle représentation de l'Absolu ; par conséquent, sa connaissance nous en dévoile suffisamment les caractères.

On ne pourrait donc plus, dans ce cas, soutenir l'inconnaissabilité de l'Absolu : on ne serait admis qu'à soutenir son inconnaissabilité immédiate, ce que nous pourrions négliger sans discussion, car nous n'avons jamais été et nous ne serons jamais ni *ontologiste* ni *intuitioniste* relativement à l'Absolu. Pour la philosophie chrétienne, l'Absolu n'a toujours été que le terme d'une inférence, l'objet d'une connaissance discursive.

Laissons donc de côté le point de vue objectif de la question. L'important, à présent, est de savoir si nous pouvons parvenir à faire entrer dans le champ de la conscience les principaux caractères de l'Absolu, les propriétés qui le déterminent, s'il nous est possible d'obtenir une idée de l'*absolu en tant qu'absolu* : le point essentiel c'est de montrer que l'esprit humain est capable de contenir en lui-même un con-

cept de l'Absolu : quant à savoir s'il existe effectivement en dehors de nous, ce sera l'objet d'une nouvelle investigation. Or jamais, quels qu'aient été les efforts d'un Hamilton, on n'est parvenu à prouver que la conception de l'Absolu en tant qu'absolu répugne aux lois de la pensée. Ici encore l'agnosticisme ne repose que sur une base chancelante.

Il serait possible de donner à la théorie de la relativité des connaissances humaines une interprétation plus radicale et plus profonde : c'est celle qui tend à s'accréditer chez un certain nombre de penseurs, qui veulent tout tirer du fond du sujet. Elle consisterait à admettre en principe l'*indifférentisme parfait* des choses en elles-mêmes ; — celles-ci ne seraient par exemple, en elles-mêmes, ni vraies ni fausses, ni bonnes ni mauvaises, ni belles ni laides ; elles seraient tout à fait indifférentes, αδιαφορα, comme disaient les stoïciens. Les qualités que naïvement nous nous figurons être dans les choses dépendraient du sujet connaissant, de ses appréciations, de ses impressions, de la manière dont il est affecté : elles ne seraient qu'en lui. Chacun de nous comprendrait les choses à sa façon. D'où, ce qui est vrai pour vous serait faux pour moi ; et réciproquement. Cette théorie semblerait admettre une espèce de *daltonisme mental* : chacun jugerait des choses selon les impressions qu'il subit, et le contre-coup qu'il en ressent.

Ecartons présentement les dangers que présente, au point de vue critique, une pareille interprétation. De ce côté, en effet, le relativisme ouvrirait la porte au scepticisme : admettre que les choses en elles-mêmes n'ont aucune propriété stable et permanente, que ce que nous leur attribuons n'est qu'une impression de notre esprit, c'est saper par la base les principes de toute certitude et de toute morale. Si le relativisme en vient là, il perd tout moyen de construire quoi que ce soit, et ne laisse qu'une immense ruine. Mais n'insistons pas.

Supposons que cette explication soit vraie : que s'ensuivrait-il ? Une simple correction, un redressement de l'ordre objectif, que l'on avait mal compris : rien de plus. Dans cette hypothèse, il faudrait conclure que l'Absolu n'existe

pas en dehors de l'esprit pensant, au moins d'une façon fixe et immuable : il faudrait admettre que c'est notre esprit qui projette l'Absolu dans les choses, ce qui expliquerait précisément, comme le prétendent les adversaires, cette grande divergence d'opinions sur l'objet qui doit être regardé comme l'Absolu. Mais il n'en resterait pas moins vrai que l'Absolu est toujours une idée de notre esprit, que notre intelligence le pense et le conçoit. Il n'aurait sans doute aucun fondement sans la réalité ; mais il serait au moins accessible à notre esprit, pensable, concevable. Nous n'en demandons pas davantage, pour l'intérêt de la cause que nous défendons en ce moment. En effet, il ne s'agit pas, contre l'agnosticisme, de savoir si l'Absolu existe ou non en dehors de nous ; il s'agit uniquement de savoir si nous pouvons le concevoir et en déduire certaines déterminations, lui assigner certains caractères.

Une autre manière d'entendre le relativisme psychologique consisterait à dire que notre esprit porte en lui-même certaines lois qu'il impose aux choses qu'il comprend, qu'il est comme un moule dans lequel les choses ne peuvent entrer qu'en en prenant la configuration. Si cela était, par la connaissance les choses ne pénétreraient pas dans notre esprit en conservant leur forme naturelle ; elles seraient obligées de s'adapter à lui, d'en revêtir les formes : bref, elles subiraient, comme on dit communément, une déformation ; par conséquent, toute connaissance entraînerait infailliblement une déformation de l'objet connu : l'Absolu lui-même n'échapperait pas à cette loi ; il devrait passer sous la règle niveleuse ; notre intelligence le déformerait.

Hâtons-nous de le dire : il y a dans cette exposition une grave confusion entre les modalités et les déterminations d'une part, et le contenu de l'autre. Admettons que toute connaissance soit une déformation de l'objet connu : il reste encore à se demander jusqu'où s'étend cette déformation. Est-elle profonde, ou superficielle ? totale, ou partielle ? substantielle, ou accidentelle ? Or une déformation ne s'arrête qu'à la forme : elle n'atteint pas la matière de l'idée ; celle-ci persévère identique.

Emparons-nous de la comparaison. Je jette de l'or dans un moule : cet or prendra forcément la forme du moule : mais changera-t-il de matière ? En aucune manière : après comme avant, il est or.

Soit : l'Absolu, en pénétrant dans notre conscience, est déformé quant à ses modes : le sera-t-il également quant à son contenu ? Voilà ce que nous nous refusons à admettre et qui est insoutenable, quoi qu'on en pense ailleurs. Il sera, disons-nous, déformé quant à la forme, c'est-à-dire que, de fait, nous ne comprendrons jamais l'Absolu tel qu'il est en dehors de nous ; autrement nous en aurions une idée adéquate, ce qui est impossible. Il sera donc dans notre esprit d'une manière autre que dans la réalité : mais son contenu fondamental demeurera toujours le même ; car, en somme, ce que nous comprendrons sera toujours l'Absolu.

D'ailleurs, il n'en saurait être autrement sans une manifeste contradiction. Une déformation n'est pas une radicale transformation, un changement complet. L'alchimie n'existe pas plus dans le domaine de la pensée que dans celui de la réalité. Une déformation n'est qu'une transformation partielle, c'est-à-dire que, dans les choses déformées il y a quelque élément qui change et quelque élément qui reste ; car, s'il en était autrement, comment pourrions-nous nous apercevoir qu'il y a déformation ? Si rien ne reste de la chose connue, comment les adversaires peuvent-ils soutenir que nous déformons les choses ? Pour que je sache que l'objet que je connais a subi dans mon esprit une déformation, il est évident qu'il faut que je constate qu'il n'est pas resté le même à un certain point de vue et qu'il est resté le même à un autre point de vue.

C'est là, pour le dire en passant, une radicale contradiction, dont Hamilton n'a jamais pu se tirer. Comment ce philosophe veut-il nous prouver que nous ne pouvons pas connaître l'Absolu ? Par une analyse des caractères de l'Absolu et de l'acte de connaissance. Mais si vous êtes en état d'analyser, jusqu'à un certain point, l'Absolu, si même vous en parlez avec une pleine conscience, c'est évidemment que vous le connaissez, que vous en avez une idée quel-

conque. Décréter de par les caractères de l'Absolu qu'il est inconnaissable, c'est le connaître : Hamilton a beau faire, il n'échappera jamais à cette conséquence.

Eh bien ! que nous ne comprenions pas l'Absolu tel qu'il est en lui-même, il n'y a rien là qui puisse nous effrayer et fournir un support à l'agnosticisme. Il suffit que le contenu de notre idée soit toujours le même, et que ce que nous comprenons, matériellement pris, soit l'Absolu : notre thèse n'a besoin que de cette concession. Or il n'est pas admissible que le contenu lui-même de l'idée que nous avons de l'Absolu ait été intrinsèquement altéré, et que la déformation ait atteint des limites si extrêmes : l'expérience psychologique affirmera toujours le contraire, et nous fera sentir la présence en nous de l'Absolu.

La dernière interprétation du relativisme de la connaissance est celle qui a sa racine dans le plus pur kantisme, et qui a pris le nom plus technique de *phénoménisme*. Comme on le devine déjà, ce système limite notre connaissance aux purs phénomènes, et nous ferme toute voie pour arriver jusqu'à la substance, si toutefois celle-ci existe. Au dire des phénoménistes, nous ne connaissons que les apparences des choses, leurs manifestations. Quant à leur principe interne, supposez qu'il faille l'admettre, il nous reste à tout jamais caché. Le phénomène se montre aux regards de notre esprit : son opposé, le noumène, se dérobe et se cache dans la plus impénétrable obscurité : tel est le principe. Or, à coup sûr, l'Absolu, s'il existe, est une substance, et non un simple phènomène. Dès lors il devient pour nous un être insondable, un caractère indéchiffrable, un X dont nous ne parviendrons jamais à déterminer la nature.

Voilà le phénoménisme dans toute sa substance : il nous interdit la connaissance de l'Absolu parce que, par une théorie plus générale, il nous interdit toute connaissance qui dépasserait la limite des phénomènes. Examinons si cette nouvelle position est plus solide que les précédentes.

Il est avant tout nécessaire de distinguer l'objet d'une perception immédiate et directe et l'objet d'une perception médiate et indirecte. Il n'y a aucun inconvénient à accor-

der que le phénomène est la sphère de notre connaissance directe et immédiate. La raison, en effet, dans son premier élan, ne saisit que les phénomènes, c'est-à-dire, ce qui impressionne les sens extérieurs. Mais à côté de la perception immédiate intervient l'induction, qui est une fonction essentielle de notre raison. Or, lorsque nous avons perçu le phénomène, ou la manifestation extérieure, qui nous empêchera de nous élever, par l'emploi de l'induction, à la notion de la substance? Pourquoi la raison humaine, réfléchissant aux données qu'elle a sous la main, ne pourrait-elle pas les dépasser, et arriver à la connaissance d'un élément plus fixe et plus profond? L'on ne voit là rien qui implique répugnance. Or, quant à nous, nous n'avons jamais soutenu que le noumène soit l'objet d'une perception directe et immédiate : nous en faisons tout simplement un objet d'induction, le terme d'une inférence ; c'est à ce titre que l'Absolu nous est accessible : nous le concluons précisément des phénomènes relatifs et changeants que nous observons en nous et autour de nous.

Non seulement une pareille inférence n'est pas impossible, mais elle s'impose logiquement à notre esprit. Pourvu que celui-ci comprenne bien le phénomène, il croira infailliblement qu'il y a quelque chose derrière cette apparence fugitive. Le phénomène, de sa nature, demande le noumène, comme la fumée demande le feu, et y conduit. La raison, analysant le phénomène, sera amenée à la découverte du noumène, d'un fonds ultérieur qui seul contienne la raison des phénomènes. Il n'y a pas, dans la nature, de surface pure, elle repose invariablement sur des dimensions cubiques. Le phènomène, en somme, n'est qu'une surface : il a besoin d'un substrat qui le supporte.

C'est à ce terme qu'aboutit inévitablement notre esprit. Il est évident que, dans nos régressions mentales, nous ne pouvons pas nous arrêter à un point quelconque de la série phénoménale. Tant que nous glisserons sur la chaîne des phénomènes, notre esprit ne trouvera pas de repos. Semblable à la colombe de l'arche, il marchera toujours sans trouver où poser le pied. Aucun phénomène pris isolément,

pas plus que l'ensemble, ne présente un terrain assez ferme pour s'y fixer et s'y maintenir. D'où il est nécessaire que, pour trouver un terme à son ascension et arrêter son mouvement, notre intelligence franchisse toute la chaîne des phénomènes, et pénètre dans la région des noumènes.

De tout ce qui précède, nous sommes en droit de conclure que l'Absolu ne nous est pas totalement impénétrable. L'agnosticisme a tort de le supposer. La discussion de tous les systèmes mis en avant pour étayer ses prétentions nous a, je pense, pleinement convaincus du contraire. L'Absolu se laisse saisir, dans une assez large mesure, par notre esprit. Dès lors, il nous est permis d'en déterminer certains caractères et d'affirmer sa personnalité avec la plus grande certitude.

V. Ermoni

(*A suivre*)

DE LA VALEUR OBJECTIVE

DES HYPOTHÈSES PHYSIQUES*

Il y a beaucoup de bonnes choses dans les *Réflexions au sujet des théories physiques* de M. Duhem [1]. Analyses pénétrantes, aperçus ingénieux y abondent. Mais le jeune et savant auteur me permettra de le lui dire avec la sympathie que méritent et que m'inspirent son talent précoce et sa remarquable activité : la thèse fondamentale, plus encore, le système général, en est faux. Volontiers je serais tenté d'en dire, *mutatis mutandis*, ce que le P. Gratry, je crois, disait des écrits philosophiques de Hegel : « Ils sont admirables, très instructifs, mais à condition de les lire à rebours et d'en prendre en toute chose le contre-pied. »

« *La science théorique a pour but de soulager la mémoire et de l'aider à retenir plus aisément la multitude des lois expérimentales.* » Telle est, en propres termes, la formule de M. Duhem ; tel est, selon lui, le but suprême des efforts du savant. Oui, vous Galilée, vous Newton, vous Ampère, vous pensiez avoir soulevé un coin du voile qui nous cache les secrets de la nature, vous croyiez avoir entrevu quelques aspects de l'éternelle beauté. Illusion ! Vous n'avez dépensé vos veilles et consumé votre génie qu'à élaborer un procédé mnémotechnique.

Cette conception de la science n'est pas particulière à M. Duhem. Avec diverses variantes, nous la rencontrons aujourd'hui chez beaucoup de savants. Il a rappelé lui-même, en s'en séparant sur quelques points, l'opinion d'un mathématicien français que de brillants travaux ont placé de bonne heure au premier rang parmi les maîtres :

* Communication de la *Société de Saint-Thomas-d'Aquin*.

1. *Revue des questions scientifiques*, 2e série, tome I, janvier 1892.

M. Poincaré s'exprime ainsi dans la préface de sa *Théorie mathématique de la lumière* [1] : « Les théories mathématiques n'ont pas pour objet de nous révéler la véritable nature des choses ; ce serait là une prétention déraisonnable. Leur but unique est de coordonner les lois physiques que l'expérience nous fait connaître, mais que, sans le secours des mathématiques, nous ne pourrions pas même énoncer. »

C'est une idée analogue qu'exprime le célèbre physicien Kirchhoff lorsqu'il ramène la mécanique à la détermination des mouvements sous la forme *la plus simple* [2]. Pour lui, l'attraction newtonienne n'est qu'une manière plus simple de définir le mouvement que représentent les lois de Képler.

Je la retrouve exposée *ex professo* sous la plume d'un géomètre allemand fort distingué, enlevé naguère par une mort prématurée, Axel Harnack [3]. Tout en l'adoptant, Harnack la restitue à son véritable auteur, David Hume, pour qui tout l'effort de la raison n'aboutit qu'à ramener à une plus grande simplicité les règles qui gouvernent les phénomènes particuliers.

Il serait facile de multiplier les citations. Celles-là suffisent.

Ces idées, selon moi, sont destructives de toute science, et je crois important de les réfuter, surtout lorsqu'elles pénètrent dans une revue que ses affinités et son programme sembleraient devoir rendre plus réfractaire à cette invasion du scepticisme. Le mal est donc plus grand qu'on ne l'aurait supposé, plus urgente la nécessité de le combattre.

I. — *Distinction de deux sortes de théories.*

Tout d'abord, il importe de distinguer deux sortes de théories qui me semblent un peu confondues dans le travail de

1. H. Poincaré, *Théorie mathématique de la lumièré*. Préf., p. 1.
2. *Vorlesungen über mathematische Physik. Mechanik*, 3e éd., p. 1 et 7.
3. *Naturforschung und Naturphilosophie*. Discours prononcé devant la Société des sciences naturelles de Dresde. Leipzig, Teubner, 1885.

M. Duhem. C'est ce que j'appellerai les théories d'application et les théories d'explication.

Les premières sont celles qui, s'emparant d'une ou plusieurs lois bien établies, en font l'application à des problèmes particuliers. Ainsi, des lois de la réflexion et de la réfraction de la lumière, on tire la théorie des miroirs et des lentilles ou celle de la réfraction atmosphérique ; des lois de Képler, on tire les formules qui font connaître la position d'une planète à une époque donnée ou les méthodes pour la détermination des orbites d'après les observations.

Ces théories tiennent une place considérable dans la science, la plus grande, sans contredit, quant à l'étendue des développements. Elles ne peuvent donner lieu à aucune discussion : le point de départ est incontesté ; le but, tout pratique, est assigné d'avance ; la méthode, essentiellement déductive et mathématique, est imposée par la nature des données sur lesquelles on opère [1].

Elles ne contiennent pas d'hypothèses, si ce n'est dans le choix des données des problèmes qu'elles abordent : elles reposent, en effet, sur des lois supposées démontrées.

Cependant elles peuvent renfermer ce que j'appellerai des hypothèses *apparentes*. Telle est, en électricité, l'hypothèse des deux fluides. Elle a eu, dans l'origine, un autre caractère ; mais aujourd'hui, personne n'y croit plus ; on la conserve comme une simple formule de coordination qui, lorsqu'on ne sort pas d'un certain ordre de phénomènes, permet de prévoir les faits avec exactitude et de les énoncer commodément. Telle est encore l'assimilation d'un courant électrique à l'écoulement de l'eau dans un tube.

Ces hypothèses rendent aux physiciens un service analogue à celui que les espaces à plus de trois dimensions ou la représentation géométrique des imaginaires rendent aux mathématiciens : fournir des analogies souvent précieuses et surtout un vocabulaire commode pour indiquer en peu de

1. Ce qui n'empêche pas, bien entendu, de recourir fréquemment à l'expérience directe, soit pour contrôler de nouveau les lois prises pour point de départ, soit pour suppléer aux trop fréquentes défaillances de la géométrie.

mots des faits analytiques, dont l'énoncé en termes abstraits serait long et compliqué ; quelquefois aussi, permettre de transporter d'une branche de la science dans une autre des raisonnements tout faits.

Ces théories d'application conduisent uniquement à des résultats vérifiables expérimentalement. Les relations qu'elles emploient ne contiennent, en effet, étant tirées de l'expérience, que des notions accessibles à celle-ci. La vérification peut être plus ou moins facile ; c'est affaire d'ingéniosité et de dépense ; mais elle est, en principe, toujours possible.

Si l'on veut bien se reporter à ce que M. Duhem dit *des hypothèses en physique mathématique*[1], on verra que les théories dont nous parlons réalisent exactement le programme qu'il trace sous le nom de *méthode idéale et parfaite*. A elles s'applique aussi sans réserve la phrase célèbre de la préface de Copernic que nous retrouverons plus loin. On ne leur demande, en effet, que de procurer des résultats exacts ; peu importent les moyens. Enfin, ces hypothèses apparentes qu'elles contiennent parfois répondent bien au but indiqué par M. Poincaré : coordonner les lois et souvent en faciliter l'énoncé.

A ce dernier point de vue cependant, il convient de relever une exagération ou une confusion que contient le passage cité plus haut du célèbre analyste. Sans doute il serait impossible d'énoncer les lois *sans le secours des mathématiques*, c'est-à-dire en s'interdisant de parler de sommes, de produits, de puissances, de fonctions et autres relations mathématiques. Mais une loi expérimentale quelconque peut toujours être énoncée sans le secours des *théories mathématiques*, c'est-à-dire des hypothèses mathématiquement développées, puisqu'elle ne peut être autre chose qu'une relation entre des grandeurs accessibles à l'expérience et, partant, susceptibles d'être définies indépendamment de toute hypothèse.

1. Pages 144 et suivantes. Les renvois ainsi formés d'une simple indication de page se rapportent au travail de M. Duhem et à la pagination de la *Revue des questions scientifiques*. Les renvois à un passage du présent article sont faits au moyen du numérotage des chapitres en chiffres romains.

Seulement, les hypothèses peuvent permettre de leur donner une forme plus commode.

Mais ce n'est pas de ces théories d'application que traite M. Duhem. Il traite de celles qui, s'élevant au-dessus de la science purement expérimentale, ont pour objet, j'emprunte ses termes mêmes[1], de *réunir un ensemble de lois.*

Pour ces théories, les lois ne sont donc plus le point de départ, mais le terme ; il ne s'agit pas d'en tirer des conséquences, mais au contraire de les faire sortir d'une source commune.

C'est précisément ce que j'appelle les théories d'explication, parce que, suivant la notion vulgaire et traditionnelle qui, selon moi, est toujours la bonne, elles ont pour but d'expliquer les phénomènes et leurs lois. Expliquer, trouver la cause ; voilà le mot essentiel que M. Duhem et les savants de la même école évitent soigneusement, mot que j'aurais voulu n'employer que plus tard, après l'avoir justifié, mais sans lequel il m'est vraiment impossible d'exprimer ma pensée.

De semblables théories existent, cela est incontestable. C'est ainsi que ces lois de la réflexion et de la réfraction de la lumière, que tout à l'heure nous appliquions, on s'est proposé de les rattacher, en même temps que d'autres lois des phénomènes lumineux, à une origine commune, et de là sont nées successivement la théorie de l'émission et celle des ondulations ; ces lois de Képler, on les a ramenées à l'existence d'une force attractive. C'est ainsi encore qu'Ampère a relié les propriétés des aimants au moyen de sa théorie électrique, ainsi que les chimistes ont groupé dans la théorie atomique les lois variées qui régissent la composition des corps.

Autant les théories du premier type sont importantes au point de vue des applications de la science, autant celles-ci le sont au point de vue de la science elle-même. Ce sont les véritables théories scientifiques.

Souvent, il faut l'ajouter, elles envahissent un peu le do-

1. Page 141.

maine des premières. Il arrive, en effet, que l'hypothèse d'où on a déduit la loi s'identifie tellement avec celle-ci qu'on ne l'en sépare plus dans l'application ; quelquefois c'est par un abus, souvent dans un véritable intérêt pratique. Ainsi, suivant une remarque de M. Mascart, les théorèmes généraux sur les faisceaux de rayons se démontrent souvent dans la théorie des ondulations d'une manière plus directe que dans la théorie purement géométrique, et presque intuitive[1]. C'est pourquoi ce savant physicien expose la partie géométrique de l'optique en partant du système des ondulations.

Quoi qu'il en soit, pour se trouver souvent mélangées dans l'exposition, nos deux sortes de théories n'en ont pas moins leur existence propre et distincte.

II. — *Les théories d'explication n'ont pas, en fait, l'usage qu'indiquent les systèmes en discussion.*

Quel est le but véritable de ce que je viens d'appeler les théories explicatives, quels en sont les procédés légitimes : c'est ce que nous avons maintenant à rechercher.

Est-il vrai qu'elles n'aient pour but, comme le veut M. Duhem, que de soulager la mémoire et de l'aider à retenir plus aisément la multitude des lois expérimentales ; ou, suivant Kirchhoff, de présenter les phénomènes sous une forme plus simple ; ou, suivant M. Poincaré, de coordonner les lois et de donner des formules commodes pour les énoncer ?

Examinons d'abord s'il en est ainsi dans la pratique, si c'est bien là l'usage qui est fait de ces théories.

Pour ce qui est de la simplicité, il faut avant tout s'entendre sur les mots. Si l'on veut dire par là qu'on ramène la question à une conception moins complexe, à un moins grand nombre d'éléments distincts, c'est en effet un des caractères de ce que nous entendons par remonter des effets aux causes. Si l'on parle au contraire de simplification pratique, de simplicité dans les moyens de résoudre les problèmes,

1. Mascart : *Traité d'optique*. Préface.

c'est le contraire qui a lieu. Sauf de rares exceptions, en effet, les applications ne se font qu'en partant des lois expérimentales elles-mêmes ; le travail nécessaire pour tirer celles-ci des hypothèses ou des causes est un travail supplémentaire qu'on économiserait en supprimant la théorie.

Prenons l'exemple même de Kirchhoff. Remplacer les lois de Képler par l'attraction, c'est sans doute procurer un énoncé plus simple et plus facile à retenir. Mais pour en tirer quelque utilité, il faut savoir résoudre le problème qui permet d'établir ces lois comme effet de cette force ; en fait, ce problème n'est plus aujourd'hui qu'un exercice de cours ; aucun des savants qui s'occupent de la question ne s'avise de le résoudre ; ils recourent tout simplement aux lois. Ainsi, l'attraction, considérée comme un moyen symbolique de représenter les lois de Képler, serait parfaitement inutile. Si donc elle a réalisé un immense progrès, c'est par quelque autre usage. Nous verrons plus loin comment (XII et XIII).

D'une manière générale, remplacer la description des mouvements par l'évaluation des forces qui les produisent, c'est remplacer les équations en termes finis par des équations différentielles. Celles-ci sont en général beaucoup plus simples ; mais les analystes, qui passent leur vie à chercher le moyen d'en tirer les équations finies et n'y parviennent que rarement, goûteront peu cette simplification.

Avec M. Duhem, dont la formule est moins ambiguë, la discussion est encore plus facile. Ce que je viens de dire y répond en partie. Plus évidente serait la conclusion si je prenais une théorie plus complexe. Est-il vrai, par exemple, que la théorie des ondulations soit pour les physiciens un moyen de retenir les lois expérimentales de la lumière ? Mais combien donc y en a-t-il parmi eux qui soient en état de les déduire de cette hypothèse sans recourir à un livre, ou même de comprendre ce livre ? Dès lors, livre pour livre, n'est-il pas plus avantageux, s'ils n'ont pas les lois gravées dans la tête, de recourir tout simplement à celui qui leur en fournira directement l'énoncé ? Un aide-mémoire serait la meilleure des théories.

Quant à la formule de M. Poincaré, elle a, ce me semble, le tort de s'arrêter à moitié chemin, Je laisse de côté les facilités que les théories donnent pour l'énoncé des lois, but évidemment accessoire et qui, bien souvent, n'est pas réalisé. Quant à coordonner les lois, il est certain que c'est l'un des objets des théories. Mais est-ce le seul ? Est-ce même un but véritable et final, un but, surtout, digne des efforts immenses qu'ont absorbés les théories physiques ? Évidemment non. On coordonne pour arriver à autre chose. Or, si cet « autre chose » n'est ni de simplifier la solution des problèmes, ni de soulager la mémoire, que reste-t-il donc, sinon de le trouver dans les théories elles-mêmes et dans la vérité qu'elles cherchent à découvrir ?

III. — *Digression sur les lois physiques.*

Remarquons à ce propos, et ceci ne sera pas inutile pour notre objet, une erreur analogue qui se commet bien souvent au sujet des lois. On les représente quelquefois comme ayant pour but de réunir sous une formule facile à retenir un grand nombre de faits d'expérience. Tel n'est pas leur objet, ou du moins leur objet principal. En effet, à part quelques lois très simples, comme la loi de Mariotte ou celle de la dilatation des corps, il est rare qu'elles servent à retrouver les faits observés eux-mêmes : il est plus commode de rechercher ceux-ci, soit directement dans les tableaux des expériences, soit dans des tables calculées à cet effet.

L'utilité des lois, au point de vue pratique, est tout autre et beaucoup plus considérable. Elles servent à généraliser les résultats de l'observation en les étendant à des cas sur lesquels celle-ci n'a pas porté directement. Bien plus, elles fournissent une forme de relation qui survit aux résultats numériques des expériences, alors que ceux-ci, par les progrès de l'art d'observer, sont devenus insuffisants et ont fait place à d'autres. Enfin, les relations qu'elles mettent en évidence comportent une foule de conséquences et

d'applications qu'il serait inpossible de tirer directement des faits observés.

Un exemple rendra ceci plus clair. Nous le demanderons, et ce ne sera pas la dernière fois, à l'astronomie : c'est la plus achevée des sciences physiques, et sa simplicité, sa certitude sont précieuses dans toutes les questions de philosophie scientifique.

Les lois de Képler ont été tirées des observations de Tycho-Brahé ; mais elles ont une bien autre portée que celle d'une simple formule permettant de retrouver ces observations. Ces planètes, que Tycho avait observées pendant quelques années seulement, elles ont aussitôt permis d'en déterminer les positions pour des époques très éloignées dans le passé et dans l'avenir. Plus tard on a pu les appliquer à des planètes dont ni Tycho, ni Képler n'avaient soupçonné l'existence ; les comètes elles-mêmes s'y sont pliées. En outre, elles ont suivi, jusqu'à une certaine limite où elles tombent en défaut[1], la précision des observations, et ont permis aux modernes de calculer les positions des astres avec une exactitude incomparablement supérieure à celle des observations de Tycho.

Ce n'est pas tout. Ces observations ne donnaient que des positions apparentes à la surface de la sphère céleste. Les lois de Képler donnent des positions réelles dans l'espace ; elles permettent, par exemple, de connaître la distance de deux planètes et de calculer le temps que la lumière emploie à venir de Jupiter à nous ; elles ont donné à Gauss et à Olbers le moyen de déterminer les éléments des orbites. Ces solutions et bien d'autres étaient, si l'on veut, contenues virtuellement dans les observations de Tycho-Brahé, mais elles ne pouvaient s'en déduire par voie de continuité, par une sorte d'interpolation ou d'extrapolation. Il fallait, par une induction puissante, en extraire d'abord les lois. Après Képler, elles devenaient ou évidentes ou relativement faciles.

Mais cette utilité pratique des lois, quelque grande qu'elle

1. A cause des perturbations planétaires.

soit, est bien loin d'être leur seul rôle dans la science ; elle n'est même pas, au regard de celle-ci, leur principal mérite.

Un mérite d'un ordre bien plus élevé réside dans leur beauté propre, dans l'ordre qu'elles nous révèlent au sein de la nature. On se rappelle en quels termes lyriques Képler a peint l'ivresse que lui inspira la découverte de sa troisième loi : *Nihil me retinet, lubet indulgere sacro furori...*[1]. Ses contemporains, je parle de l'élite capable de le comprendre, durent éprouver aussi une joie bien vive lorsque toute cette splendide législation du ciel leur fut révélée, et aujourd'hui, que trois siècles tantôt l'ont rendue banale, l'esprit contemple toujours avec une profonde satisfaction la belle ordonnance de ces mouvements.

Et pourtant, il était dans la destinée de Képler de n'être qu'un précurseur ! Au-dessus de l'admiration qu'elles inspirent par elles-mêmes, une plus haute fortune était réservée à ses lois, à savoir l'honneur de servir de base à la théorie de l'attraction universelle.

IV. — *But véritable des théories.*

On ne peut le contester : le principal titre de Képler à notre reconnaissance est d'avoir enfanté Newton. Le dernier et le plus grand mérite des lois physiques est de se fondre dans une belle théorie. Cela peut être moins évident pour des théories moins achevées et moins parfaites ; mais, quand on veut bien y réfléchir sérieusement, je le répète, cela ne peut être contesté.

Qu'est-ce à dire, sinon que les théories l'emportent sur les lois autant que les lois l'emportent sur les faits. Et bien loin qu'elles soient faites pour les lois, pour les coordonner et surtout pour les remémorer, ce sont au contraire les lois qui sont faites pour les théories, qui en sont avant tout la matière première et dont le rôle essentiel dans la science est de les engendrer et de s'y perdre.

1. Préface du 5e livre des *Harmonices mundi*.

Par là se trouve franchie la dernière étape dans la marche de l'esprit vers la connaissance : des phénomènes à leurs relations, des relations aux causes. La science, pour tout cela, n'a pas dit son dernier mot : les causes constatées deviennent des faits, matière de nouvelles lois et de théories plus profondes. Mais les trois degrés se retrouvent dans chaque phase de ce progrès indéfini.

Nous avons assigné aux lois trois fonctions dans la science et trois sortes de mérites : leur utilité pratique, leur beauté intrinsèque, la génération des théories. Pour ces dernières, qui sont le terme ultime de la science, qui occupent le sommet de la hiérarchie, il n'existe rien d'analogue à cette troisième fonction, mais les deux autres se retrouvent. Les théories ont leur utilité et elles ont leur beauté.

Cette beauté, qui consiste dans l'harmonie qu'elles mettent en évidence entre les lois, dans l'enchaînement plus intime des faits qu'elles nous manifestent par la connaissance des causes, est incontestablement le mérite essentiel des théories, leur véritable raison d'être et leur attrait pour le savant digne de ce nom. Contempler cette beauté est la plus haute satisfaction de l'esprit, l'objet essentiel et le but définitif de la science. Et cependant elle est complètement perdue de vue dans les systèmes que je combats. Tout au plus en trouvons-nous quelque trace dans la simplicité mise en avant par Kirchhoff.

Quant à l'utilité elle-même, elle est encore singulièrement méconnue et tronquée dans ces systèmes. J'ai montré, en effet, qu'elle ne se trouve que dans une très faible mesure ou pas du tout là où on voudrait la placer uniquement. Ce qu'elle est en réalité, nous le trouverons par analogie à ce que nous avons rencontré pour les lois : étendre le champ d'application de celles-ci, voir comment il faut les modifier pour les adapter à des conditions différentes, souvent les compléter et les préciser, enfin et surtout, en découvrir de nouvelles en poursuivant dans des phénomènes jusque-là inexplorés ou même inconnus l'effet des causes qu'elles ont fait découvrir, ce sont là assurément des résultats bien

autrement importants que le soulagement de la mémoire. Si des résultats de cet ordre peuvent être obtenus, et c'est un fait qu'établit aisément une revue sommaire de toutes les théories de quelque importance, de quel droit voudrait-on les reléguer au second plan et dire qu'ils ne sont pas, dans l'ordre pratique, le but principal des théories ?

Il est vrai, comme je l'ai dit tout à l'heure, que l'ordre idéal, l'ordre esthétique, si l'on veut, l'emporte aux yeux du savant sur l'ordre pratique. En ce sens, mais en ce sens seulement, bien différent du sien, je puis concéder à M. Duhem que la découverte de nouvelles lois n'est pas le but principal des théories.

Or cette beauté et cette fécondité des théories exigent l'une et l'autre que celles-ci soient, au moins dans une certaine mesure, conformes à la nature et qu'elles se proposent cette conformité ; elles reposent en outre très directement sur l'introduction de la notion de cause. Cette notion, en effet, qui n'a visiblement de raison d'être que si nous poursuivons une réalité et non des symboles, est nécessaire à la satisfaction de l'esprit, et elle est pour lui un guide inestimable dans ses investigations.

Tels sont les points que je me propose maintenant de développer.

V. — *Pouvons-nous connaître la véritable nature des choses ?*

Au sujet de la conformité avec la nature, l'opinion des savants, jusqu'à nos jours, a été, à bien peu d'exceptions près, unanime. Tous se sont proposé la connaissance de la nature comme but de leurs efforts ; tous ont vu dans le perfectionnement des lois expérimentales et dans la découverte de nouvelles lois une preuve de la vérité des théories qui y conduisent, c'est-à-dire de leur conformité avec les choses. Se sont-ils trompés ? N'ont-ils poursuivi qu'une chimère et raisonné que sur une illusion ?

Toute la question se ramène à un point de fait. En sommes-nous réduits, comme le disent M. Poincaré et M. Du-

hem, à échafauder des relations symboliques, des formules de convention, n'ayant rien de commun avec la réalité que l'identité numérique des résultats ? Pouvons-nous, au contraire, non pas certes pénétrer tous les secrets de la nature, mais en pénétrer quelques-uns ; pouvons-nous acquérir de celle-ci une connaissance, non pas complète et adéquate, mais réelle, nous en former une représentation qui soit vraiment l'image de ce qui existe ? Il est trop évident que si nous le pouvons, nous le devons ; que ce but est alors seul digne de nos efforts et que les théories qui l'atteindront devront l'emporter infiniment sur les autres et en beauté et en fécondité.

Arrivés à ce point, nous ne devrions, semble-t-il, rencontrer d'objections que de la part de deux sortes d'adversaires : les sceptiques, qui n'admettent aucune certitude, ou les idéalistes, qui ne croient pas à la réalité de la matière ; encore ces derniers admettent-ils au moins un ensemble de phénomènes constituant une réalité dont notre esprit est le siège et que nous pouvons connaître. C'est même pour eux, à vrai dire, qu'il y a la plus complète identité entre la nature et la connaissance que nous en avons.

Quoi qu'il en soit, dès qu'on admet l'existence de la matière, la réalité de nos perceptions et leur vérité, c'est-à-dire leur conformité avec la cause extérieure qui les produit, il semble difficile d'assigner une limite quelconque aux connaissances que nous pouvons acquérir sur les phénomènes naturels et sur la structure intime de la matière qui en est le siège.

Un exemple le montrera mieux, et je l'emprunte à une des théories les plus discutées, une théorie à laquelle M. Duhem a consacré un article spécial [1] comme venant particulièrement à l'appui de ses idées, celle de la constitution atomique de la matière. Suivant lui et suivant beaucoup d'autres, cette hypothèse est inutile et stérile, ne répondant à aucune réalité certaine. Nous ne pouvons pas savoir, nous ne devons même pas rechercher si la matière est ainsi

1. *Notation atomique et hypothèses atomistiques* (*Revue des questions scientifiques*, 2e série, t. I, avril 1892).

constituée. On ne peut attribuer à cette théorie que la valeur d'un symbole, d'une formule de coordination sans rapport intime avec la réalité.

Or je suppose que nous ayons sous la main une masse quelconque, divisée en fragments égaux, un tas de gros sous, par exemple. Si, après les avoir pesés un à un, analysés chimiquement, au besoin, j'affirme que cette matière est composée de morceaux identiques entre eux, on admettra, je pense, que cet énoncé répond à un fait réel, traduit sous une forme appropriée à la nature de mon esprit, à mes moyens de connaissance. A qui le nie, je réponds simplement : « Ce n'est pas à vous que je m'adresse, nous sortons du domaine de la science, je vous renvoie aux philosophes. »

Supposons maintenant que le même bronze soit à l'état de poussière parfaitement homogène, ou que nous passions dans le royaume de Brobdingnag, où nos gros sous deviendront poussière impalpable aux énormes doigts des indigènes : nous reconnaîtrons sans conteste le même métal à l'état solide mais divisé ; quant à l'égalité des parcelles, nous ne pourrons plus la constater en les pesant individuellement, mais la conclusion ne sera guère moins certaine si, en pesant de petites quantités de notre matière avec une balance supposée aussi précise que besoin sera, nous trouvons toujours des multiples d'un certain poids. Elle deviendra indiscutable le jour où, disposant d'un microscope suffisant, nous reconnaîtrons que tous les grains ont même figure et mêmes dimensions : cette égalité des parcelles, qui pouvait passer jusque-là pour une hypothèse, sera regardée par tout le monde comme un fait.

Si la poussière était renfermée dans une boîte que nous ne puissions ouvrir, nos moyens d'investigation seraient bien plus limités. Pourtant, au son que rend la boîte quand on l'agite, aux sensations tactiles que nous éprouvons, nous pouvons encore reconnaître qu'elle contient un solide en poussière, et même en poussière plus ou moins fine, plus ou moins homogène. Est-ce une hypothèse, ou un fait ? L'un ou l'autre sans doute, suivant que l'observateur

sera plus ou moins expérimenté, plus ou moins sagace. Que si, dans la boîte, nous pouvons faire pénétrer de l'eau ou des réactifs convenables, il deviendra possible de déterminer la densité et même la composition chimique du contenu ; qui peut même assigner le degré de précision des connaissances qu'une science suffisamment avancée pourrait tirer d'observations purement extérieures sur la conductibilité thermique ou électrique, sur les mouvements ou les positions d'équilibre que la boîte prendrait dans des conditions variées, sur la sonorité, etc. ?

Les conjectures déduites de ces observations constitueront-elles un fait, ou une hypothèse ? Cela dépendra évidemment de l'état de nos connaissances. En tout cas, nous passerons certainement au fait lorsque, ayant réussi à briser la boîte, nous rentrerons dans le cas précédent.

Eh bien ! les observations qui conduisent à la théorie des atomes ressemblent beaucoup à celles que nous pouvons faire sur cette poussière impalpable libre ou renfermée dans une boîte. La vue et le toucher sont en défaut, mais la physique et la chimie nous offrent leurs ressources, et l'indestructibilité des atomes, leur parfaite identité, leur aptitude à se combiner, apportent des facilités spéciales.

Je ne développe pas l'analogie, qui me semble assez évidente, et j'aurai d'ailleurs à revenir sur cette question des atomes. La divisibilité de la matière, l'homogénéité du composé chimique, les lois de la cristallisation, un grand nombre de lois physiques, celles des proportions définies et des proportions multiples et les lois de la chimie en général, ont conduit à cette hypothèse qui, à une époque donnée et pour un esprit donné, peut paraître plus ou moins bien établie, eu égard aux connaissances acquises. Quelque appréciation qu'on forme sur ce point, on ne saurait nous interdire l'espoir de briser un jour l'enveloppe ou de trouver le microscope qui dissipera les dernières hésitations.

En tout cas, ce qui doit paraître évident, si j'ai su me faire comprendre, c'est que, quand j'affirme l'existence des gros sous et quand j'affirme celle des atomes, je formule deux propositions qui ne sont peut-être pas également cer-

taines, mais qui sont également concrètes, qui, l'une et l'autre, ont pour but de traduire un fait naturel et réel, dont l'une pas plus que l'autre n'est un pur symbole, une construction idéale destinée à relier artificiellement un certain nombre de faits d'expérience. Entre le fait grossier qui tombe immédiatement sous les sens et l'hypothèse la plus subtile, il existe tous les intermédiaires imaginables, et il n'y a aucune limite où l'on puisse me dire au nom de la science : « Tu n'iras pas plus loin ».

En un mot, du fait à l'hypothèse, il y a des degrés de certitude, il n'y a aucune différence de nature.

VI. — *Objection mathématique de M. Poincaré.*

Mais pour qu'une hypothèse puisse devenir un fait, il faut que les déductions sur lesquelles elle s'appuie soient légitimes. Or M. Poincaré a formulé, au moins pour les hypothèses mécaniques, une objection qui semble applicable *à fortiori* aux théories plus complexes, dans lesquelles on admet un plus grand nombre de données élémentaires : c'est l'indétermination des solutions. Si cette indétermination existe, il est clair que nous ne serons jamais fondés en bonne logique à affirmer l'existence réelle de l'une des solutions à l'exclusion des autres.

Se plaçant dans l'hypothèse dynamiste qui ne voit dans la matière que des points inétendus, centres de forces, M. Poincaré montre que, si l'on a réussi à rendre compte d'un phénomène par une certaine combinaison de points et de forces, il existe une infinité d'autres groupements matériels qui, avec des lois de forces convenables, satisferont aux équations du problème[1].

L'indétermination est même, en réalité, bien plus grande encore, car, en sortant de l'hypothèse dynamiste on étendrait considérablement le champ des solutions. Cependant le raisonnement ne me semble aucunement justifier la conclusion décourageante que je citais au commencement : vou-

1. *Electricité et optique*, Introduction.

loir connaître la véritable nature des choses serait me « prétendre déraisonnable ».

L'auteur a déjà fait lui-même en partie la réponse : « Il y a cependant des solutions que tout le monde rejettera à cause de leur bizarrerie, et d'autres que tout le monde préférera à cause de leur simplicité[1] ».

Mais il y a plus à dire.

D'abord, ces solutions en nombre infini ne sont pourtant pas quelconques. Elles doivent satisfaire à des conditions communes ; elles doivent, pour toute époque et pour toute valeur des données, conduire à une même valeur de la fonction des forces et de l'énergie cinétique. La détermination de ces deux fonctions est, suivant la remarque de M. Poincaré, la preuve que le problème est susceptible d'une solution mécanique. N'est-ce pas beaucoup que d'avoir fait cette preuve et déterminé ces fonctions ? M. Poincaré cite en exemple la théorie de la lumière, qui se fait également bien en supposant la vibration perpendiculaire ou parallèle au plan de polarisation. Chacun admettra que c'est déjà énorme d'avoir réduit la question à ces termes et que, fût-on condamné à ne jamais sortir de cette indécision, on aurait déjà acquis une connaissance très satisfaisante de la nature réelle du phénomène.

Il y a même des solutions qui, bien que différentes au point de vue mathématique envisagé par M. Poincaré, ne seront pas distinctes aux yeux du physicien. C'est ce qui arrivera, par exemple, si, après avoir expliqué un phénomène au moyen d'un certain groupement matériel, on reconnaît que chacun des points de ce groupement peut être remplacé par un groupe secondaire. On en conclura simplement que le phénomène ne nous apprend rien sur les dernières divisions de la matière.

En un mot, le raisonnement de M. Poincaré prouve qu'un phénomène isolé ne peut nous apprendre tout sur la constitution de la matière et sur les forces qui s'y exercent. Il ne nous autorise pas à nier qu'on puisse en tirer aucune

1. *Électricité et optique*, Introduction, p. XV.

conclusion certaine et positive ; il admet au contraire une telle conclusion [1].

Je dis : un phénomène isolé. C'est là, en effet, c'est là surtout que gît le point faible du raisonnement. Il ne s'applique qu'à un problème unique envisagé à part. Or, si les problèmes sont isolés dans l'esprit de l'homme, ils ne le sont pas dans la nature. Le nombre des phénomènes que celle-ci nous présente et que la science est appelée à expliquer est infini, je dis rigoureusement infini ; c'est la même matière qui leur sert à tous de support et de milieu [2], et une solution ne sera entièrement bonne qu'à la condition de satisfaire à tous.

Si déjà un phénomène isolé restreint d'une manière très sérieuse le champ des recherches, lui permettant, il est vrai, de s'étendre à l'infini, mais seulement dans certaines directions, on comprend sans peine que la combinaison d'une variété indéfinie de phénomènes permette de circonscrire de plus en plus ce champ dans tous les sens. A l'infinité de solutions que nous trouvions d'abord vient s'imposer une infinité de conditions.

Je me crois donc autorisé à opposer à la thèse de M. Poincaré celle-ci : oui, aucun phénomène ne peut nous apprendre tout, mais il n'est rien dans la nature que nous ne puis-

1. Il n'est guère besoin de raisonnement pour admettre qu'un phénomène particulier ne suffit pas pour déterminer la constitution de la matière. Mais je dois avouer que la démonstration de M. Poincaré me laisse de grands doutes. Je remarque, entre autres choses, un point essentiel qui semble avoir échappé à ce profond géomètre. Il se fonde sur ce qu'on dispose d'un nombre p, aussi grand qu'on voudra, de points matériels et, par conséquent de $3p$ fonctions exprimant leurs coordonnées au moyen des n variables indépendantes q qui figurent dans l'énoncé des lois expérimentales. Mais en éliminant ces variables, il restera $3p-n$ relations auxquelles les coordonnées devront constamment satisfaire ; c'est-à-dire qu'on aura un système *à liaisons*. Or, une explication mécanique de ce genre ne doit faire intervenir que des points libres, car il faudrait trouver un mécanisme pour expliquer ces liaisons. Les points seront libres si les $3p-n$ relations se réduisent à des identités. Il n'est nullement évident qu'on puisse toujours satisfaire à cette condition, et, en tout cas, elle restreint singulièrement le nombre des solutions.

2. Cette assertion n'a rien de commun avec la thèse de l'unité de la matière, qui n'est pas ici en cause. J'entends dire seulement qu'il n'est aucune matière qui ne soit le siège de phénomènes de tout ordre.

sions espérer de découvrir un jour par la combinaison patiente de tous les phénomènes [1].

La théorie de la polarisation de la lumière, que je rappelais tout à l'heure, offre à cet égard un exemple aussi curieux qu'actuel. En la citant, M. Poincaré ajoutait : « On a cherché longtemps un *experimentum crucis* qui permît de décider entre ces deux théories, et on n'a pu le trouver ». Or, au moment même où il écrivait cela, un physicien allemand, M. Wiener, mettait la main sur l'expérience tant désirée et tranchait la question dans le sens qu'avait pressenti le génie de Fresnel : la vibration est perpendiculaire au plan de la polarisation. Je sais bien que M. Poincaré a contesté la portée de cette expérience ; mais les physiciens ne partagent pas généralement son opinion. M. Poincaré lui-même reconnaît que, tout au moins, elle a déplacé le terrain du débat ; la question, de l'aveu unanime, a donc fait un pas et, si on ne le juge pas décisif, rien n'autorise à dire que ce soit le dernier.

Il y a toutefois une conclusion, une remarque importante à retenir de la démonstration de l'illustre analyste. C'est qu'en général ou, pour mieux dire, toujours, nous restreignons trop le champ de nos hypothèses et, en introduisant, sans en avoir conscience, des particularités qui ne résultent pas de la nature du problème, nous arrivons à des solutions trop étroites. Par là s'expliquent les nombreuses contradictions que l'on relève entre les hypothèses admises dans les diverses branches de la physique et de la chimie. Dans chaque problème particulier, on n'a pas donné à la solution la généralité qu'elle comportait, on a introduit des conditions surérogatoires et arbitraires, et ce sont ces conditions qui, variant d'un problème à l'autre, ont engendré la contradiction. Découvrir et élaguer progressivement ces hypothèses

1. J'ai dit plus haut que nous ne pouvions pas aspirer à pénétrer tous les secrets de la nature ; ici, je semble plus ambitieux. La contradiction n'est qu'apparente. Nous ne connaîtrons jamais tous les phénomènes, ni le tout d'aucun d'eux. Mais il n'est aucun d'eux en particulier, ni dans aucun d'eux aucune circonstance, dont nous ne puissions espérer de découvrir la cause. En d'autres termes, notre science ne sera jamais infinie, mais elle peut s'accroître indéfiniment et en étendue et en profondeur.

parasites et, par là, faire disparaître les contradictions, rétablir l'harmonie entre les différentes branches de la science, tel est le problème que le physicien doit se poser ; ainsi il tendra constamment, sans espoir, bien entendu, de l'atteindre jamais complètement, vers cet état final dans lequel tous les phénomènes de la nature inanimée se tireraient par voie de simple déduction d'une hypothèse sur la constitution et sur l'état initial de la matière.

VII. — *Le symbolisme détruit la curiosité scientifique.*

Je pourrais, à la rigueur, m'arrêter là, car, je l'ai déjà dit, il est trop évident que s'il nous est donné de connaître la nature telle qu'elle est, cette connaissance est le but essentiel des sciences physiques. Mais il importe de développer le parallèle des deux systèmes pour montrer combien celui que, pour la commodité du discours, je désignerai sous le nom de symbolisme, est destructif de toute science ; chemin faisant, nous serons conduits à apprécier l'importance scientifique de la notion de cause.

Si je me réclamais de la vieille définition traditionnelle, d'après laquelle une science est la connaissance d'une chose par ses causes, on la récuserait sans doute. Et cependant, quand on se place bien en face de la question, n'est-il pas évident, en laissant même de côté la considération de la cause, qu'une science a pour but, tout au moins, la connaissance d'une chose, et ne serait-il pas étonnant que les théories, qui sont le point le plus haut et comme la quintessence de la science, n'eussent pas pour but de nous faire connaître d'une manière plus intime la chose qui en est l'objet ?

Mais je veux me placer sur un terrain plus pratique, plus en rapport avec les tendances de notre temps.

Tout d'abord, n'est-il pas clair que ce système ôte à la science son principal attrait ? De même que le sceptique ne vivrait pas un jour s'il voulait être rigoureusement fidèle à son système, de même le savant vraiment conséquent avec les idées que je combats n'aurait qu'à briser sa plume

et ses instruments de travail. La curiosité scientifique, cette qualité essentielle du savant, serait tuée en lui. Je ne parle pas de ces esprits subalternes, manœuvres de la science, auxquels il suffit d'avoir trouvé une formule d'interpolation ou aligné un certain nombre d'analyses chimiques, mais des savants vraiment dignes de ce nom, des inventeurs, un Poincaré, un Kirchhoff, pour prendre les plus éminents parmi ceux que j'ai cités. Imagine-t-on ces hommes se plaçant en présence d'un certain nombre de lois physiques et se demandant : « Voyons : comment pourrais-je bien coordonner ces lois, comment les ramener à une formule plus simple ? » Ne leur en déplaise, ils font tout comme ceux de la vieille école : et c'est bien heureux ! « Comment cela se passe-t-il ? pourquoi cela est-il ainsi ? « Telles sont les questions qu'ils se posent, et telles sont aussi les seules qui soient dignes d'eux. S'ils n'avaient pas devant eux cet attrait de l'inconnu, cet espoir de pénétrer quelques-uns des mystères de la nature, aucun d'eux ne voudrait faire de la science pendant cinq minutes.

La chose devient plus claire encore lorsqu'on les voit à l'œuvre. Admettra-t-on, par exemple, que Kirchhoff, lorsqu'il exposait sa théorie sur la constitution du Soleil, n'avait pas pour but de nous apprendre comment les choses se passent au sein de cet astre, mais seulement de ramener à un exposé plus simple les phénomènes que nous y observons ? Admettra-t-on que M. Poincaré, dans ses belles recherches sur l'équilibre d'une masse fluide, n'aspirait qu'à coordonner les lois observées ? Il n'est aucun de leurs travaux qui ne devienne contre eux un argument *ad hominem*.

Mais sans doute ils n'étaient pas encore suffisamment dégagés de cet « esprit métaphysique » tant honni par Auguste Comte ! M. Poincaré semble le penser. « Un jour viendra peut-être, dit-il [1], où les physiciens se désintéresseront de ces questions inaccessibles aux méthodes positives et les abandonneront aux métaphysiciens. Ce jour n'est pas

1. *Électricité et optique*. Introduction, p. XV.

venu : l'homme ne se résigne pas si aisément à ignorer éternellement le fond des choses ».

Ayant montré que ces questions ne sont nullement inaccessibles à la science positive, je pense avoir le droit de dire que l'homme a bien raison de ne pas se résigner si aisément à l'ignorance, et que son instinct le guide mieux en cela que les prohibitions d'une philosophie qui se dit positive, et n'est que négative.

M. Duhem reconnaît la profondeur de cet instinct. « Une tendance invincible, dit-il, nous pousse à rechercher la nature matérielle des choses qui nous environnent, la raison d'être des lois qui régissent les phénomènes que nous observons. Cette tendance entraîne tout homme, depuis le sauvage le plus superstitieux jusqu'au philosophe le plus curieux[1] ». Hé oui! cette tendance est invincible, elle est innée dans l'homme, et c'est pour cela qu'il y a des savants et qu'il y a une science. N'essayez donc pas de l'étouffer !

VIII. — *Le symbolisme conduit logiquement à l'incohérence.*

Non seulement on ôte à la science son attrait essentiel, mais on la prive de ses meilleurs moyens d'investigation.

J'indiquais tout à l'heure ce terme idéal de la science dans lequel tous les phénomènes se déduiraient d'une hypothèse sur la constitution et sur l'état initial de la matière.

Un pareil idéal ou, tout simplement, la convenance d'éviter la contradiction, soit entre les diverses théories, soit même entre les diverses parties d'une théorie, n'a de raison d'être que si ces théories se proposent de produire une image réelle de la nature. Dans ce cas, en effet, elles ne doivent pas seulement être *bonnes*, au sens utilitaire que M. Duhem donne à ce mot, elles doivent surtout être exactes, être fidèles et, comme telles, doivent se conformer à cette logique inflexible des choses que sont bien obligés d'admettre ceux-là même qui se refusent à voir dans la na-

1. Page 158.

ture l'œuvre d'un Être souverainement sage et souverainement intelligent. Donc aucune théorie ne doit admettre en elle-même de contradiction ; et comme c'est la même matière qui est le siège de tous les phénomènes, les diverses théories doivent s'accorder entre elles. Si l'insuffisance de nos moyens nous force à tolérer provisoirement certaines contradictions, nous savons du moins que c'est une imperfection.

Si au contraire il ne s'agit que de coordonner les lois physiques, ainsi que le veut M. Poincaré, il est clair que chaque savant est juge du point où la chaîne devient trop difficile à forger et où il y a avantage à l'interrompre.

Encore ce mot même de coordination semble-t-il imposer une certaine logique. Mais dans le système de M. Duhem, où les théories n'ont pour but que de soulager la mémoire, il est trop évident que le succès justifie tout.

M. Poincaré en prend son parti avec la sérénité impitoyable du mathématicien habitué à aller jusqu'au bout de son système. Non seulement, dans l'ouvrage cité tout à l'heure, il admet que les diverses théories proposées pour expliquer les phénomènes optiques par des vibrations d'un milieu élastique sont également plausibles, mais il semble abandonner comme utopique et suranné le principe des anciennes théories de la physique, suivant lequel aucune apparence de contradiction n'y est tolérée, et il est jugé nécessaire « que les diverses parties en soient logiquement reliées les unes aux autres et que le nombre des hypothèses distinctes soit réduit au minimum [1] ».

M. Duhem ne peut se résoudre à aller jusque-là. Il indique trois caractères qui permettent de choisir entre plusieurs théories mathématiquement équivalentes, à savoir : l'étendue de la théorie, le nombre des hypothèses, la nature des hypothèses. Mais il est évidemment inconséquent avec lui-même. Heureuse inconséquence, victoire du bon sens et de l'instinct naturel sur l'esprit de système, mais inconséquence certaine.

(1) H. Poincaré, *Électricité et optique.*

Il existe une science, ou plutôt un art spécial qui a pour but de venir en aide à la mémoire et qui procure des résultats vraiment extraordinaires : c'est la mnémotechnie. Eh bien, est-ce que là on se pique de logique, est-ce qu'on fait le renchéri sur le nombre des hypothèses, sur la nature des hypothèses ? Sans doute, et cela convient au but, on observe une grande uniformité dans les procédés ; mais quant aux conventions, qui sont les hypothèses de cette science. elles sont innombrables, elles sont incohérentes, et les plus baroques sont généralement les meilleures, parce qu'elles se gravent mieux dans l'esprit.

Pourquoi donc ferait-on autrement dans la physique théorique si elle a le même but ?

Le paragraphe de M. Duhem intitulé : « Toutes les théories d'une même classe de phénomènes ne sont pas équivalentes » est, selon moi, la condamnation absolue de son système.

IX. — *Utilité des sujétions qu'imposent les théories réelles.*

Mais ce besoin de logique, cet idéal que possèdent seules les théories que j'appellerai réelles, pour ne pas dire réalistes, par opposition aux théories symboliques, cet idéal est-il avantageux pour la science et pour celui qui la cultive ?

Pour la science, il ne saurait y avoir de doute, puisque cet idéal existe, qu'il est le vrai, le seul, l'idéal, en un mot. Pour le savant, il faut distinguer. Il est une gêne incontestablement, comme toute règle. En s'en affranchissant, un Maxwell, par exemple, pourra improviser de brillantes esquisses, se promener hardiment à travers toutes les parties de la science[1]. Mais cette facilité se paie. Les contradictions

1. J'ai écrit cela sur la foi de M. Poincaré. Il paraît (*Revue des questions scientifiques*, janvier 1893, p. 260) que, suivant d'autres exégètes, cette incohérence des théories de Maxwell ne serait qu'apparente. S'il en est ainsi, ce que j'en dis ne subsiste qu'à titre d'exemple hypothétique. Au fond, je ne pourrais que m'en féliciter, puisque l'autorité du savant anglais viendrait à l'appui du système des théories réelles.

que contiennent ces théories sont comme le sceau fatal qui les voue à la mort. Elles ressemblent à ces échafaudages qu'on installe sur l'emplacement destiné à recevoir un palais. Élevés rapidement, bien que non sans art ni sans difficulté, formés de matériaux grossiers et informes, ils aident à amener patiemment en place chacune des pierres de l'édifice. Mais un jour vient où ils ne font plus qu'en encombrer les abords et en masquer la façade, et où il devient nécessaire qu'une main impitoyable les jette à bas.

Le malheur, c'est que, dans l'ordre scientifique, cette opération est difficile, par suite de la ténacité des opinions acquises et de la difficulté de distinguer ce qui doit périr de ce qui doit être conservé ; aussi l'ajourne-t-on longtemps, et souvent on peut se demander si les services provisoires qu'ont rendus les fausses théories compensent l'obstruction qu'elles ont causée.

Certes, tout cela est relatif. Il n'est donné à l'homme ni d'éviter d'une manière absolue toute contradiction, ni de bâtir pour l'éternité. Du moins faut-il y tendre le plus possible, et doit-on considérer comme un bienfait pour la science et, en fin de compte, pour le savant digne de ce nom, la règle austère qui en fait une loi.

Mais cette règle, ce principe des théories réelles, offre une compensation bien plus immédiate dans les directions qu'on y trouve pour l'édification des théories et dans le concours que se prêtent toutes les branches de la science.

En effet, celui qui se propose tout bonnement, suivant l'ancienne méthode, d'expliquer les phénomènes, aura pour guides des principes, métaphysiques, il est vrai, mais non moins utiles, sur la manière dont les choses se passent et peuvent se passer dans la nature, sur les causes et leur mode d'action, etc. En outre, pour lui, pour lui seul, toutes les parties de la science se prêtent un mutuel appui. Ce qu'on sait ou ce qu'on soupçonne par ailleurs sur la constitution de la matière et sur les forces qui s'y exercent, il peut, il doit l'utiliser pour le problème particulier qu'il a en vue ; il y trouve de précieuses indications.

C'est ainsi que la division de la matière en particules dis-

tinctes, molécules ou atomes, devient à la fois la base de la plupart des théories de la physique et de la chimie ; c'est ainsi que Newton, ayant été conduit à la découverte de l'attraction, l'étend à toutes les parties de la matière, et la théorie de la figure de la terre, celle des marées, celle de la précession des équinoxes, sortent indirectement des lois de Képler ; c'est ainsi qu'en généralisant cette cause, l'attraction, on arrive à la notion de l'attraction moléculaire, et la théorie de la capillarité devient pour Laplace un chapitre de la mécanique céleste.

X. — *Absence de direction, dans le système symbolique, en matière de définitions.*

A la fécondité de ce principe, il convient d'opposer le vide, l'absence totale de direction qui se rencontrent dans le système des théories symboliques.

On s'en rendra compte, en se reportant aux passages dans lesquels M. Duhem expose la manière dont, selon lui, on doit édifier une théorie [1].

D'abord, il faut définir les « diverses grandeurs propres à symboliser les notions sur lesquelles portera » la théorie.

Définir est assurément une excellente chose, un préliminaire indispensable. Pourtant, il y aurait déjà beaucoup à dire sur la manière dont M. Duhem envisage ces définitions. Et si je m'y arrête un instant, ce n'est pas pour le simple plaisir de relever quelques-unes de ces taches qu'il n'est donné à personne d'éviter ; c'est qu'ici la défectuosité de l'exposé découle directement de la fausseté du système.

M. Duhem prend pour exemple la température. Nous partons, dit-il, de la notion de chaud. Cette notion n'est pas réductible à une grandeur ; « cela n'empêche nullement le physicien de lui faire correspondre une certaine grandeur qu'il appelle *la température*, et qu'il choisit de manière que ses propriétés mathématiques les plus simples *représentent* les propriétés de la notion de chaud [2] ».

1. Pages 144 et suivantes.
2. Page 142.

Plus loin, nous voyons que cette grandeur n'est pas une grandeur concrète, physique, mais bien une grandeur algébrique. Le choix de cette grandeur, c'est le point sur lequel M. Duhem insiste, est, à un haut degré, arbitraire. La seule condition, c'est qu'elle présente un certain nombre de caractères propres à représenter les propriétés fondamentales de la notion dont il s'agit[1].

Je fais remarquer d'abord qu'une grandeur algébrique n'a pas plusieurs propriétés mathématiques, ni des propriétés plus ou moins simples; elle est plus ou moins grande, et pas autre chose. En réalité, c'est, comme nous allons le voir, une grandeur concrète qu'il faut envisager.

Mais où le défaut du système éclate, c'est dans l'absence de toute indication sur la nature et l'origine de cette correspondance entre le plus ou moins de chaud et cette grandeur qu'on appelle la température. Il semble que c'est tout à fait arbitraire, et je pense que le lecteur attentif, après avoir médité tout ce passage de M. Duhem, serait fort empêché d'établir une définition quelconque de la température ou de toute autre grandeur analogue.

Un physicien philosophe de la vieille école aurait, ce me semble, raisonné ainsi :

Le fait d'être plus ou moins chaud, plus ou moins lumineux, plus ou moins dur, est une qualité et, comme tel, n'est pas directement mesurable ; il n'y a de mesurable que ce qui appartient à l'ordre de la quantité. Mais cette qualité est susceptible de plus ou de moins, de degré, et les corps peuvent être rangés, d'après le degré où ils la possèdent, dans un ordre parfaitement déterminé. Dans l'échelle ainsi formée, l'ordre seul des échelons est imposé, leur espacement reste arbitraire. C'est ainsi que, dans le spectre solaire, les couleurs simples se succèdent dans un ordre déterminé, mais les différentes parties du spectre sont plus ou moins étalées suivant la manière dont ce spectre est produit.

1. Page 141.

Pour pouvoir faire de cette qualité l'objet de calculs numériques, il faut fixer conventionnellement l'espacement des échelons, marquer par un nombre la position de chacun d'eux, et c'est ce nombre qui s'appellera la température, l'éclat, la dureté, etc.

D'où tirer cette désignation numérique ? On la prend quelquefois d'une façon tout à fait arbitraire, sans autre vue que de ranger commodément les corps dont on a à s'occuper. C'est le cas, par exemple, de l'échelle des duretés employée en minéralogie. Mais on comprend aisément que ce procédé, d'un caractère peu scientifique, ne peut donner pour la qualité considérée que des relations purement empiriques.

Le procédé adopté dans l'immense majorité des cas, et le seul vraiment rationnel, est fondé sur ce principe, qu'on applique à chaque instant dans la science d'une manière plus ou moins consciente, que la cause est égale à l'effet, ou, ce qui revient au même pour des grandeurs de nature différente qui ne peuvent se mesurer avec la même unité, est proportionnelle à l'effet : *causa æquat effectum*. La qualité considérée a une cause, elle est cause elle-même ; elle peut même avoir plusieurs causes et plusieurs effets plus ou moins prochains. Parmi ces causes et ces effets, il y en a qui rentrent dans l'ordre de la quantité ; on prendra l'un ou l'autre pour mesure de la qualité ou pour une fonction convenable de cette mesure ; pour la température, ce sera une variation de la longueur, du volume, de la pression du corps chaud, ou d'un corps thermométrique au même degré de chaleur ; pour l'intensité de coloration d'une dissolution, ce sera le poids ou le volume de la matière colorante contenue dans un volume donné, ou l'épaisseur de la colonne nécessaire pour produire une intensité prise pour type ; pour la puissance d'une lumière, on mesurera la distance à laquelle elle produit un éclairage donné, seulement cette distance sera prise, non pas pour la puissance elle-même, mais pour sa racine carrée.

Je ne sais si je me fais illusion, mais il me semble que

ces considérations jettent quelque jour sur la question. Nous voyons ce qu'il y a d'arbitraire et ce qu'il y a de nécessaire dans la définition, nous voyons dans quel champ il faut se mouvoir pour l'établir.

Oui, mais ces notions de qualité, de quantité, de cause, d'effet, c'est de la métaphysique cela, chose affreuse ! Il y a une école aujourd'hui, une école nombreuse, influente, puissante, bien plus étendue que celle des disciples avérés d'Auguste Comte, dont la métaphysique est le cauchemar. Cela n'empêche pas d'en faire : le moyen de se passer de la métaphysique ? Mais il est nécessaire que ce soit sans le savoir. Celle qu'on fait n'en est pas meilleure : non, certes ! mais du moins l'honneur est sauf.

Visiblement, M. Duhem, sans appartenir à cette école [1], en a un peu peur. Il se laisse intimider par elle et, désireux d'obtenir son certificat de civisme, il se défend énergiquement de pactiser avec cette ci-devant science. Rien de bien étonnant à cela : il est difficile de ne pas se laisser entamer par d'aussi puissantes influences, surtout lorsqu'on habite certains milieux. Le malheur est qu'en ayant peur ainsi de se compromettre avec la métaphysique et à force de fréquenter ses ennemis, on finit trop souvent par leur ressembler beaucoup dans la pratique. N'est-ce pas un peu l'histoire de M. Duhem ?

Quoi qu'il en soit, il me semble démontré que son système l'a mal servi sur cette question de la définition et servirait également mal quiconque voudrait le suivre.

1. Ceci était écrit lorsque j'ai eu connaissance du nouveau travail publié par M. Duhem dans la *Revue des questions scientifiques* (janvier 1893) sur *Une nouvelle théorie du monde inorganique*. Je m'empresse de reconnaître que, d'après ses déclarations, non seulement M. Duhem n'est pas un adversaire de la métaphysique, mais qu'il n'a pour elle aucun dédain ; il ne la juge même pas indigne d'occuper les heures de loisir d'un physicien, et il nous en donne la preuve en « s'aventurant à y faire une excursion » à la suite du R. P. Leray. Ce qu'il a voulu seulement, c'est d'éviter qu'on la confonde avec la physique. Rien de plus juste assurément. Mais je crois que M. Duhem n'a pas fait d'une manière exacte la délimitation des deux domaines, et peut-être essaierai-je de le montrer dans un prochain article, si le lecteur veut bien me suivre.

XI. — *Même absence de direction dans l'édification des hypothèses.*

Voyons maintenant « par quelle série d'opérations la théorie pourra ensuite se développer et s'achever.

« Entre les diverses grandeurs que nous supposons définies, nous établirons un certain nombre de relations, exprimées par des propositions mathématiques, relations que nous nommerons les *hypothèses.*

« Les hypothèses étant prises comme principes, nous en développerons logiquement les conséquences ».

On le voit, c'est toujours le même vague, la même absence de direction ; c'est au hasard qu'on cherchera à établir des relations, sans avoir de motif de préférer l'une à l'autre ; c'est par tâtonnement qu'on finira par tomber sur la bonne. Je le demande, de bonne foi, qui pourrait espérer, par ce procédé, d'édifier une hypothèse qui se tînt debout ? Ne serait-ce pas à peu près aussi raisonnable que de prétendre composer un opéra en alignant au hasard des croches, des doubles croches et des soupirs ?

Historiquement d'ailleurs, pense-t-on que jamais personne ait procédé suivant la méthode de M. Duhem ?

Qu'on ne m'accuse pas d'exagérer le système pour le réfuter plus facilement. L'auteur lui-même insiste. Ces hypothèses, dit-il, d'après quelles règles les choisirons-nous ?

D'après quelles règles ? Aucune ! « En principe, nous sommes absolument libres de faire ce choix comme bon nous semble ; pourvu que les conséquences logiquement déduites de ces hypothèses par l'analyse mathématique nous fournissent le symbole d'un grand nombre de lois expérimentales exactes, nul n'a le droit de nous demander compte des considérations qui nous ont dicté ce choix ».

C'est bien comme je le disais : le succès justifie tout. C'est parfaitement logique d'ailleurs. Seulement, ce succès, le difficile est d'y arriver sans règle et sans guide.

La liberté est sans doute une fort belle chose ; mais ici elle n'est que l'absence d'orientation. Dans une steppe plate et monotone, sous un ciel gris et muet, il est beau peut-être de se dire : « je suis libre comme l'air, rien ne m'oblige, rien ne m'incite même à aller à droite plutôt qu'à gauche, devant plutôt que derrière ; » cependant le voyageur préfère en général trouver une route bien frayée, ou tout au moins avoir le soleil ou les étoiles pour se diriger.

(*A suivre*) E. VICAIRE.

UNE DISCUSSION SUR LE TEMPS

Le numéro de décembre 1892 des *Annales* contient un article de M. Sorel relatif à *deux nouveaux sophismes sur le temps*, sophismes émis par M. Calinon et par nous-même. Nous pensons qu'on nous excusera de présenter, en réponse, quelques observations, que nous ferons aussi courtes que possible.

Le sophisme dû à M. Calinon n'était pas inconnu des lecteurs des *Annales*, car nous en avions parlé, en y donnant notre adhésion, à l'occasion de la thèse de M. Bergson sur les *données immédiates de la conscience*[1]. Il consiste dans l'affirmation qu'il n'existe, à proprement parler, aucune mesure véritable du temps : on choisit un mouvement-type, et les durées sont, par définition, proportionnelles aux espaces parcourus par le mobile. Dans la pratique, on choisit le mouvement-type qui conduit aux lois mécaniques les plus simples, et même, si l'expérience en montrait la convenance, on adopterait des mouvements différents pour l'étude des diverses classes de phénomènes.

La réfutation de M. Sorel se résume en ceci : que la thermodynamique permet d'instituer une expérience idéale réalisant un mouvement uniforme, qui fournirait un étalon de temps rigoureusement invariable. Comme il le dit lui-même (p. 252), son « raisonnement n'a de valeur que si on admet la réalité physique de l'énergie ». Cette simple énonciation montre que l'expérience de M. Sorel doit nous laisser profondément indifférents au point de vue philosophique ; car, le temps figurant implicitement dans l'expression de l'énergie, nous savions bien que celle-ci ne peut être constante qu'avec un choix convenable du mouvement-type.

1. Voir le numéro d'août-septembre 1890, p. 533.

Nous avons d'ailleurs discuté, dans l'article déjà cité, (p. 534 et 535), la valeur de l'argument tiré de l'existence d'un même mouvement-type vérifiant la loi de la conservation de l'énergie, la formule si simple de la gravitation de Newton, etc. Cette existence permet aux partisans du temps absolu de dire qu'ils en ont la mesure ; mais elle ne prouve en rien le caractère absolu du temps, vu que, si Dieu a voulu que les phénomènes matériels obéissent à des lois simples, il n'a pu établir ces lois que par rapport à un mouvement-type déterminé. Nous croyons inutile d'insister de nouveau sur ce point.

Le sophisme que nous reproche M. Sorel n'a pas la valeur de celui de M. Calinon, et, sur ce point, nous ne contredirons pas notre critique, ayant depuis longtemps reconnu la supériorité d'esprit de notre ami. Ce sophisme consiste à retourner la définition de Hume et à dire : « Dans un groupe de faits, ceux qui sont la condition des autres sont dits les précéder, et les seconds suivent les premiers, sans que ces expressions signifient autre chose que cette relation de phénomènes servant de condition à un autre ».

M. Sorel demande comment on peut distinguer un phénomène déterminant d'un phénomène déterminé; et, à défaut d'une formule générale, que nous n'avons pas donnée en effet, il critique nos deux exemples. Commençons par le second, qui nécessitera peu d'explications.

La volonté de lever le bras est pour nous la condition du mouvement du bras, et non l'inverse. En vain notre contradicteur oppose la complexité du processus et la nécessité de connaître le sens du mouvement ; il suffit de considérer, d'une part, la volonté que le bras soit dans la direction de bas en haut, abstraction faite du mouvement nécessaire pour réaliser cette position, et, d'autre part, le fait que le bras se trouve dans cette position. Le premier de ces faits nous apparaît logiquement comme la cause du second, et non comme son effet. C'est ainsi que, là où le psychique intervient, il est généralement facile de distinguer le conditionné du conditionnant. Par suite, d'ailleurs, de la liaison entre les phénomènes physiques, l'ordre des premiers se trouve

déterminé par celui des seconds, comme nous allons le voir.

M. Sorel critique très vivement la formule que nous avons donnée du principe du déterminisme mécanique, formule que nous croyons devoir reproduire en mettant en italiques trois mots qu'une erreur typographique a fait omettre dans la citation faite par M. Sorel : « Étant donné un système de points matériels, l'état de ce système, à un certain instant, est déterminé par ses états antérieurs et *détermine ses états* postérieurs ». Cette formule a le défaut d'être trop sommaire et de rappeler simplement un principe connu de tous; mais la plupart des lecteurs n'ont sans doute pas songé à l'interpréter comme l'a fait notre critique. Nous avons voulu dire que, pour des points réels, c'est-à-dire pour des points matériels soumis à des lois physico-chimiques déterminées, sinon connues, les états se déterminent les uns les autres. M. Sorel a d'ailleurs parfaitement raison de nous dire que, ces lois supprimées, les états en question sont impuissants à opérer cette détermination.

Laissant donc de côté cette querelle sans portée réelle, nous arrivons à un point très important et sur lequel notre rédaction prêtait le flanc à des critiques beaucoup plus sérieuses. M. Sorel nous objecte, avec beaucoup de raison, que deux états successifs A et B sont parfaitement équivalents au point de vue de la mécanique analytique ; en sorte qu'on peut considérer indifféremment chacun d'eux comme déterminant l'autre. Nous avions eu le tort de n'introduire cette considération que dans une note [1], en ajoutant qu'elle tend simplement à prouver que c'est le psychique qui crée le temps ; puisque M. Sorel nous en fournit l'occasion, nous allons essayer de présenter notre pensée sous une forme plus correcte.

Le principe du déterminisme, complété par celui de la réversibilité des phénomènes mécaniques, a pour conséquence que les états du monde matériel, au point de vue de leur conditionnement les uns par les autres, sont rangés dans un ordre rigoureux, mais sans qu'on puisse dire *à*

1. *Revue philosophique* de mars 1892, p. 274, note 1.

priori que la série doive être prise dans un sens ou dans l'autre, à les considérer isolément. Comme, d'autre part, les phénomènes psychiques s'entremêlent aux phénomènes matériels et que, nous l'avons vu, ils font ressortir clairement le sens du conditionnement, on est amené à attribuer ce sens à la série même des phénomènes purement matériels.

Pour dire toute notre pensée, nous devons ajouter que ces derniers phénomènes, considérés isolément, ne laissent pas de présenter des raisons sérieuses pour un choix dans l'ordre des déterminations. Sans vouloir traiter ici l'étude des conséquences du principe de réversibilité appliqué à l'ensemble de l'univers, nous prendrons un exemple des plus simples parmi ces conséquences. Voilà une pomme qui tombe : le vent la fait dévier de la verticale, puis la pente du sol la fait rouler dans une certaine direction, d'où l'écarte enfin la rencontre d'un caillou, et c'est ainsi qu'elle arrive au point où elle s'arrête, grâce aux frottements contre le sol.

Reprenons les phénomènes en sens inverse. Notre pomme subit de la part du sol des impulsions qui la font remonter la pente ; elle rencontre le caillou sur son chemin ; puis, quand elle s'élève au-dessus de terre, un vent contraire à celui que nous avions constaté modifie son mouvement, jusqu'à ce qu'elle vienne se coller par sa queue à la place que nous l'avions vue quitter.

Dans la comparaison entre ces deux descriptions, laissons de côté tout ce qui ne nous étonne peut-être que par un défaut d'habitude, par exemple, les impulsions que la pomme reçoit du sol ; cela écarté, il n'en reste pas moins une différence essentielle entre les deux séries de phénomènes. La première est propre à entrer dans un ensemble stable : si le vent change, si le caillou rencontré n'est pas là, la pomme s'arrêtera sans doute en un autre point, mais tous les changements de ce genre qui pourraient se produire dans l'univers n'en modifieraient pas la marche générale. Au contraire, dans l'autre série, la moindre altération empêche la pomme de reprendre sa place sur la branche où l'attendra

en vain la place qui lui était réservée, et toute la série des phénomènes de végétation rétrograde s'en trouvera empêchée. Tandis que, dans le premier cas, l'univers se présente avec un équilibre stable, faisant que des altérations secondaires apportées à un état donné n'entraînent que des changements secondaires également, l'autre ordre attribué aux phénomènes nous montre un univers instable, machiné, pour ainsi dire, avec une précision rigoureuse et où la moindre tempête dans un verre d'eau ferait plus que nos plus grands cataclysmes. Y aurait-il exagération à dire qu'il est plus rationnel d'admettre le premier ordre pour le conditionnement des phénomènes[1] ?

Quoi qu'il en soit de cette indication sur un choix possible entre les deux ordres d'enchaînement causal des phénomènes matériels, les relations de ceux-ci avec les phénomènes psychiques sont de nature à faire disparaître toute ambiguité.

Nous n'avons plus à présenter que de brèves observations. A propos de notre hypothèse de séries de phénomènes *absolument indépendantes l'une de l'autre* et de notre énonciation que ces séries appartiendraient à des temps différents, M. Sorel dit que nous ne nous sommes pas préoccupé de savoir « si cette disjonction existe, et comment on pourrait la constater ». Il nous semble que l'hypothèse même de séries *absolument indépendantes* indique suffisamment que nos états psychiques ne peuvent faire partie à la fois de deux de ces séries : on ne saurait donc, sans contradiction, chercher à savoir si, de fait, il existe plusieurs séries de ce genre.

Quant à la mesure du temps, que nous ramenons à la numération de certains phénomènes, M. Sorel nous fait dire que, si l'on parle du temps comme d'une chose mesurable, « c'est que l'esprit humain a eu besoin de créer une *illu-*

1. Tout en étant très porté à admettre le principe de réversibilité, nous devons noter qu'il suppose l'indépendance des forces et de la vitesse relative des points entre lesquels elles s'exercent, indépendance contestée par plusieurs savants, notamment en ce qui concerne les forces électriques.

sion scientifique pour satisfaire à des convenances d'ordre pratique ». Cette traduction, notamment les mots soulignés que, comme tels, on pourrait croire cités textuellement, est assez inexacte ; car, d'une part, l'illusion n'est point d'ordre scientifique, et, d'autre part, ce n'est pas seulement la pratique mais aussi la science elle-même qui oblige à opérer cette mesure : en le faisant, la science ne crée aucune illusion, mais la question est de savoir ce qu'elle mesure réellement : le temps tel que nous le représente la sensibilité, ou le nombre de phénomènes d'une certaine nature.

Enfin il est un reproche que M. Sorel nous adresse, à M. Calinon et à nous, par l'application de l'épithète « subjectiviste ». Le mot mérite quelques explications. Il existe, en philosophie, une doctrine réellement subjectiviste, d'après laquelle rien n'a de valeur que pour notre esprit personnel : ce n'est pas de cela qu'il s'agit ; mais le mot reçoit une autre application, en vertu de laquelle, suivant une formule connue, on est toujours le subjectiviste de quelqu'un. Cette application consiste à qualifier ainsi tout homme qui n'admet pas la réalité pure et simple d'une apparence, quand on l'admet soi-même : à ce titre, M. Sorel est le subjectiviste de celui qui voit dans les étoiles des clous d'or sur une voûte. Ainsi comprise, la qualification est sans portée, et il serait oiseux de la discuter davantage.

Georges Lechalas.

LES VERTUS NATURELLES

COURS LIBRE DE PHILOSOPHIE THOMISTE DE LA SORBONNE[1]

1. Les leçons de M. Gardair pendant les trois dernières années ont été consacrées à étudier la constitution de l'homme en tant qu'être sensible et pensant, à caractériser les principes qui font de chacun de nous un être à la fois un et complexe, sollicité à agir par des inclinations naturelles dont le rôle est de nous conduire à notre fin, sous la direction de notre volonté intelligente et libre.

Cette année, le savant professeur, entrant directement dans l'analyse de la vie morale, nous en a tracé dès sa première leçon un saisissant résumé. Là comme ailleurs, la philosophie de S. Thomas a comme trait distinctif la suprématie reconnue de l'intelligence dans toute l'économie de notre être, à qui cette faculté supérieure confère par nature le double privilège de la spiritualité et de l'immortalité. Par elle, nous touchons au divin, sans que cependant l'objet direct de notre pensée soit jamais Dieu lui-même. La raison divine se reflète dans la nôtre, dès lors suffisamment éclairée, malgré les bornes qui l'enserrent de toutes parts, pour nous conduire jusqu'à la connaissance et à l'amour de la Divinité autant que le comporte notre nature.

Parallèlement, notre volonté tend d'elle-même au bien parfait, et ce qui fait que sa puissance d'élection reste entière, c'est qu'elle ne s'exerce ici-bas qu'entre des biens inégalement, mais nécessairement, imparfaits. Comme du côté des passions sensibles elle est exposée à d'incessants assauts, la raison a pour mission d'ordonner comme il convient l'ensemble des actes humains. A cette occasion, M. Gardair marque en passant com-

1. Pour la quatrième année, M. Gardair continue avec le même succès, à la Sorbonne, son cours de philosophie thomiste. Sans attendre la publication du cours de la présente année, nous avons cru devoir en donner un résumé fidèle et autorisé. Les lecteurs des *Annales*, qui ont pu suivre depuis les débuts son enseignement écrit et oral n'ignorent que S.S. Léon XIII, pour reconnaître les services rendus par cet enseignement aux sciences chrétiennes, a nommé M. Gardair Commandeur de l'ordre de S. Grégoire.

bien se trompent ceux qui à notre époque préconisent pour la régénération de notre société une morale toute de sentiment.

Ce n'est pas que S. Thomas ait ignoré la distinction si célèbre depuis Kant entre la raison pratique et la raison pure ou spéculative ; mais, loin de créer entre l'une et l'autre un dangereux abîme, il met la première dans la dépendance immédiate de la seconde. Ainsi s'explique chez l'illustre docteur la double hiérarchie des vertus intellectuelles et des vertus morales. Au faîte des premières, la *sagesse* ; au-dessous, l'*intelligence* d'abord, puis la *science* et l'*art* ; enfin la *prudence*, laquelle peut être considérée en même temps comme la première des vertus morales. Dans ce second groupe, figurent en outre la *justice*, qui rend à chaque être ce qui lui est dû ; la *force*, qui développe et règle au profit du devoir l'instinct par lequel nous bravons les difficultés, les obstacles et les périls ; enfin la *tempérance*, qui assure à l'être raisonnable la libre possession de lui-même en le dégageant des étreintes envahissantes de la sensualité.

Tel est le tableau d'ensemble magistralement développé par M. Gardair devant un auditoire aussi attentif que sympathique : il a servi d'introduction aux leçons suivantes.

2. La vertu humaine étant une disposition qui porte l'homme à agir comme il convient à un homme, et les actes volontaires étant seuls proprement les actes de l'homme, il est nécessaire de déterminer exactement ce qui est volontaire et ce qui est involontaire, lorsqu'on se propose d'étudier la vertu. Le volontaire paraît être ce dont le principe est dans l'agent lui-même, avec connaissance des choses singulières qui sont l'objet de l'action. On dit qu'un acte est volontaire lorsqu'il est selon l'inclination de celui qui agit, lorsque son principe est au-dedans. Or, tout être agissant pour une fin, ce principe interne peut être efficient et final, ou, en d'autres termes, le moteur et le mobile peuvent être au dedans. Mais la fin, qui est le moteur, ne peut mouvoir qu'à la condition d'être connue. Par conséquent, tout agent qui se meut par un principe interne tel qu'il a connaissance par lui de la fin de son acte, doit posséder le principe efficient et final de cet acte. Il agit ainsi selon son inclination ; le nom de volontaire a été emprunté à la plus excellente des inclinations, la volonté.

Il résulte de là que les êtres qui n'ont que le principe d'agir, comme la plante, ne peuvent produire des actes volontaires ;

que l'animal, ayant simplement l'appréhension sensible et individuelle de tel objet de sa tendance, ne participe qu'imparfaitement au volontaire ; l'homme seul a le volontaire proprement dit, parce qu'il a en propre la connaissance rationnelle de la fin. Une conséquence des prémisses posées, c'est que tout acte de l'homme qui n'implique point, au moins indirectement, l'intervention de la raison « délibérante » est indigne d'être appelé humainement volontaire.

Il est utile de remarquer qu'il n'y a pas que les actes positifs de la volonté rationnelle qui soient volontaires ; ne pas agir peut avoir les caractères du volontaire. Le pilote qui cesse de gouverner le navire est certes l'auteur responsable du naufrage. C'est ainsi que l'abstention de la volonté peut venir de la volonté et lui être imputable comme quelque chose de volontaire, pourvu toutefois qu'elle ait pu et dû vouloir. Ici, M. Gardair emprunte à S. Thomas un développement qu'il a donné à sa pensée en traitant du vice et des péchés ; la faute d'omission, dans ce qui lui appartient en propre, est un défaut d'acte, et c'est dans ce défaut d'acte que consiste essentiellement la culpabilité ; mais, pour que l'omission soit coupable, il faut que l'agent ait pu et dû la prévoir comme une conséquence de ce qu'il a voulu directement ; il faut au moins qu'il y ait quelque négligence à lui reprocher. A propos de deux ou trois textes de S. Thomas qui lui avaient paru tout d'abord contradictoires, mais qu'il a très bien conciliés, le savant professeur nous a déclaré, avec une modestie toute chrétienne, qu'il s'était refusé à voir une contradiction dans son maître et avait préféré croire, en attendant de les éclaircir, qu'il ne les avait pas compris.

Après l'exposition de ces principes généraux sur le « volontaire », il a commencé l'étude de l' « involontaire » dont les diverses causes se ramènent à la « violence » et à l' « ignorance ».

3. Après avoir déterminé ce qu'il y a de volontaire et d'involontaire dans les actions faites par violence et par ignorance, M. Gardair a posé le problème de la volonté du mal.

Comment la volonté, faite pour le bien, peut-elle vouloir le mal ? Ce ne peut être que par ignorance ; d'où il suit, d'après Socrate et Platon, que l'homme fait toujours ce qui lui paraît le meilleur, que l'erreur est seule cause de la déviation de sa volonté, que nul n'est volontairement méchant. M. G. avait déjà fait remarquer que l'ignorance et l'entraînement des pas-

sions ne causent pas toujours l'involontaire, et par conséquent peuvent laisser la volonté responsable. Il s'est donc tourné immédiatement du côté de ses maîtres préférés, Aristote et S. Thomas, pour leur demander le mot de l'énigme.

Il est d'expérience que beaucoup d'hommes agissent contrairement à ce qu'ils savent. Comment expliquer cette anomalie? S. Thomas l'a expliquée par l'existence en nous d'une double science, science universelle et science particulière. Un défaut dans l'une ou dans l'autre de ces deux sciences fait fléchir la rectitude de la volonté et de l'action. Or, avec une science universelle conforme à la vérité, il peut y avoir défaut dans la science particulière de deux façons : d'abord, lorsqu'en sachant bien que tel genre d'actes est mauvais, je ne sais pas en fait que tel acte particulier est de ce genre ; ensuite, lorsque, ayant à la fois une science universelle et une science particulière droites et vraies l'une et l'autre, je ne considère pas en fait ce que je sais exactement par une science particulière.

Le fond de cette théorie morale, c'est que la science universelle, quoique la plus certaine en soi, ne joue pas le principal rôle dans l'opération ; ce rôle appartient à la science particulière.

On peut connaître parfaitement la loi morale d'une façon universelle et agir contrairement à cette loi, par une déviation singulière de la raison. Il y a un double jeu de la raison dans le cas d'acte de passion contraire à une juste vue de l'esprit. La passion empêche de tirer la conclusion pratique d'un principe universel conforme à la loi morale et connu par la raison ; mais elle porte à appuyer sur un autre principe universel et à en tirer la conclusion pratique.

Voici le double syllogisme qui tend à se former dans l'esprit du débauché, par exemple :

1re *Majeure* : La débauche est une faute à éviter. — 1re *Mineure* : Tel acte est un acte de débauche.

2e *Majeure* : Le plaisir sensible est à suivre. — 2e *Mineure* : Tel acte procure le plaisir sensible.

Or, la passion enchaîne la raison et l'arrête dans le développement du premier syllogisme jusqu'à la conclusion pratique, l'entraîne à prendre la seconde majeure et le seconde mineure, et à en tirer la conclusion naturelle.

Remarquons que si la passion tend à entraîner la volonté dans le sens du mouvement passionnel, la volonté, tentée de suivre cet entraînement, peut ordinairement s'y refuser.

Mais il arrive souvent qu'un homme passionné avoue tout haut que l'acte qu'il commet est particulièrement coupable, et cependant il le commet. Sans doute, dit S. Thomas ; mais comme un homme ivre profère des mots signifiant de profondes vérités, de même l'homme passionné, lorsqu'il énonce que son acte n'est pas à faire, pense intérieurement que cet acte est à faire, parce qu'il plaît à sa passion. Bien plus, même sans passion, la volonté peut choisir librement le mal, lorsque la raison voit clairement le bien en général ; parce qu'elle aime plus un moindre bien, qui est un mal dans le cas particulier, qu'un bien plus grand. Dans cet acte de mauvaise volonté, la raison ne croit pas actuellement qu'il vaut mieux se priver d'un bien moindre que de s'éloigner d'un bien supérieur ; et elle ne le croit pas actuellement, parce que la volonté libre, par son choix désordonné, l'a appliquée à voir de préférence le bien inférieur, qu'elle est portée elle-même à aimer de préférence. Il y a là erreur de la raison sous la motion de la volonté ; cette erreur est une sorte d'ignorance, mais d'ignorance éminemment volontaire.

Ce qu'il faut remarquer, c'est que l'homme ne refuserait jamais le bien supérieur pour préférer le bien inférieur, s'il pouvait avoir à la fois le bien supérieur et le bien inférieur ; car la volonté ne peut pas vouloir absolument le mal ; mais elle peut vouloir un bien inférieur, qui la prive d'un autre bien supérieur, plutôt que de se priver du bien inférieur qu'elle s'est mise à aimer davantage.

4. En déterminant les caractères du volontaire et de l'involontaire, le savant professeur a posé le fondement sur lequel va s'élever tout l'édifice moral. L'acte humain est comme l'élément matériel de la moralité. Quel est donc son élément formel ? Qu'est-ce qui fait la bonté ou la malice des actes humains ? Suivant non seulement la doctrine, mais aussi la méthode de S. Thomas, M. Gardair remonte aux principes et se demande ce qu'est le bien. Le bien dans la conduite de la vie doit reproduire, sous une forme spéciale, les caractères du bien qui convient à tout ce qui a l'être.

Or, le bien étant une des propriétés transcendantales de l'être, Dieu, qui est l'Être, est la bonté, et les êtres créés ont une bonté participée. Cependant la notion de bonté est plus compréhensible que la notion d'être : elle embrasse l'idée de la perfection, de la plénitude de l'être, dans la mesure que chaque nature comporte. Il résulte de là que l'action appartenant à un être

doit être caractérisée de la même façon que lui. L'action humaine sera bonne si elle est entièrement parfaite ; elle sera bonne sous quelque rapport pourvu qu'elle ait quelque perfection relative, quelque actualité d'être. Elle sera mauvaise, simplement mauvaise, s'il lui manque quelque chose de sa plénitude essentielle, malgré la bonté relative et partielle qu'elle peut avoir. C'est par sa bonté relative qu'une action mauvaise peut produire un effet réel ; elle est un bien défaillant, une réalité qui n'est bonne qu'avec défaut, mais qui a quelque bonté néanmoins.

Après avoir approfondi cette métaphysique du bien, M. Gardair passe à une question de la plus haute importance. Quelles sont les sources de la bonté ou de la malice des actes humains ? Il y en a trois : l'objet, qui donne à l'action sa forme spécifique et par conséquent sa première et essentielle bonté ; les circonstances et la fin, qui lui donnent sa forme accidentelle, et quelquefois même constituent une bonté ou une malice spécifiques.

On doit raisonner pour l'être moral de l'acte humain comme pour son être naturel ; de même que l'acte humain, au point de vue naturel, est de telle espèce parce qu'il se rapporte à tel objet, de même, au point de vue moral, il est de telle nature à cause de sa relation transcendantale avec tel objet considéré moralement. De plus, les êtres n'ont pas seulement leur forme spécifique, ils ont encore des qualités accidentelles, comme le propre et l'accident ; il en est de même de l'être moral. Il nous est impossible de suivre le professeur dans ses savantes dissertations pas plus que dans ces questions si compliquées que se posent les théologiens à propos des circonstances et de la fin de nos actions. En finissant, il appuye sur la distinction spécifique du bien et du mal, montrant l'importance de cette distinction particulièrement à notre époque, où il n'est pas rare d'entendre dire que le bien et le mal sont affaire de nuance. Après avoir marqué très nettement cette distinction de nature entre le bien et le mal, M. Gardair avait encore à traiter des actes indifférents ; il l'a fait en quelques mots, sa solution a été celle de S. Thomas : tout acte, même indifférent en lui-même, devient bon ou mauvais dès que la raison préside à son accomplissement. C'est une cause grave de responsabilité morale ; mais aussi c'est la source d'une élévation possible à une dignité supérieure, pour tout acte indifférent en lui-même ou de peu de valeur.

5. Après avoir étudié la bonté et la malice des actes humains en général, il s'agit d'examiner la bonté et la malice des actes intérieurs de la volonté.

Pour l'acte intérieur de la volonté, il n'y a pas lieu de distinguer l'objet et la fin, car l'objet de la volonté est toujours une fin, cette puissance étant par nature un principe de tendance vers un but. Il faut donc dire que l'acte intérieur de cette faculté est bon ou mauvais par son objet, et seulement par son objet. En d'autres termes, pour bien vouloir, il suffit de vouloir ce qui est bon, et le mauvais vouloir consiste à vouloir ce qui est mauvais.

Cependant on peut appeler objet de la volonté une fin prochaine ordonnée à une fin ultérieure, cette dernière étant alors appelée fin de la volonté, Mais. au fond, la fin dernière est encore un objet, puisque c'est cela que la volonté veut principalement.

Quant aux circonstances, ce n'est pas d'elles que vient l'espèce, bonne ou mauvaise, du vouloir intérieur ; si la volonté veut vraiment le bien, elle le voudra avec toutes les circonstances qu'il exige, et s'il manque à l'objet de l'acte intérieur de volonté quelque circonstance exigée, c'est que la volonté ne veut pas complètement le bien, c'est qu'il y a quelque bien qu'elle ne veut pas : c'est donc toujours de l'objet voulu que vient la bonté ou la malice du vouloir.

M. Gardair a ensuite montré les rapports de l'acte intérieur de volonté avec la raison, raison humaine d'abord, puis raison divine, et avec la volonté de Dieu.

La raison humaine présente à la volonté l'objet même du vouloir. Sa lumière naturelle est dérivée de la lumière essentielle de la raison divine. Sans doute, la raison éternelle de Dieu est le premier principe de la moralité ; mais pour l'homme la raison humaine est la règle prochaine de la volonté.

A ce propos se pose le problème délicat d'un acte de volonté conforme ou opposé à une raison qui se trompe, à une conscience fausse. M. Gardair conclut, avec S. Thomas, que toute volonté qui serait en désaccord avec une raison qui se trompe serait mauvaise, car la volonté est faite par nature pour suivre la raison ; mais que néanmoins une volonté conforme à une raison qui est dans l'erreur n'est bonne que si l'erreur est involontaire.

La volonté humaine est rattachée à la volonté divine comme la raison de l'homme est liée à la raison de Dieu. L'homme doit

vouloir le bien même que Dieu veut, toute proportion gardée, comme l'intelligence de l'homme connaît, quoiqu'imparfaitement, la vérité même que Dieu connaît.

L'homme est-il donc tenu de vouloir toujours et en tout ce que veut Dieu lui-même ?

Sans doute, nous devons rapporter, ordonner tout ce que nous voulons à ce que Dieu veut, comme à une fin dernière voulue par nous. Sans doute aussi, nous sommes tenus de vouloir ce que Dieu veut que nous voulions. Mais nous ne sommes point obligés de vouloir toujours matériellement, objectivement, ce que Dieu veut. Du reste, le plus souvent il nous est impossible de savoir positivement ce que Dieu veut ; nous devons nous contenter de vouloir ce qui nous paraît raisonnablement le plus conforme à notre nature, que Dieu a faite et qu'il veut conserver. Un homme, un père de famille qui va mourir, peut légitimement pleurer à la pensée de quitter ceux qu'il aime et doit aimer ; sa volonté est bonne pourvu qu'il dise intérieurement : « Que la volonté de Dieu soit faite, et non la mienne ».

Comme il a été beaucoup question de Dieu dans cette conférence, M. Gardair a cru devoir faire observer qu'il n'a point pour cela quitté le domaine de la philosophie rationnelle, car la raison démontre par ses moyens naturels l'existence de Dieu, la création et la providence.

6-7. La moralité n'affecte-t-elle que les déterminations internes de la volonté ou faudrait-il dire que les actes extérieurs de l'homme et les mouvements de l'appétit sensitif sont, eux aussi, régis par les lois de l'ordre moral ?

Tel est le problème délicat qu'il s'agit de résoudre.

Les actes extérieurs ainsi que les mouvements de passion entrent dans la moralité humaine par leur participation à la direction de la raison et leur soumission à la volonté. L'homme est le maître de ses actes extérieurs et de ses appétits passionnels. La volonté commande aux uns et aux autres ; la raison marque leur place dans l'ordonnance de la vie. Si les activités inférieures obéissent à ces tendances régulatrices, elles sont dans l'ordre, elles contribuent à la fin totale de l'être ; dans le cas contraire, elles sont moralement mauvaises.

Nous regrettons de ne pouvoir suivre M. Gardair dans tous les développements originaux qu'il a su donner à ces questions complexes. Nous nous bornerons à indiquer sommairement deux notions qui, nous semble-t-il, ont été remarquablement

exposées. L'une a trait aux rapports de l'acte extérieur et du vouloir interne, l'autre aux rapports de ce même vouloir avec la passion sensible.

Si l'intention de l'agent communique à l'exécution matérielle un caractère de bonté et de malice, cette exécution matérielle elle-même n'est pas sans réagir sur la valeur morale du vouloir interne. Cette pensée est fort juste. Vouloir d'abord sans faire, puis vouloir et faire sont deux actes de volonté, donc deux actes bons ou mauvais. Ce n'est pas tout. La réalisation pratique d'un plan mental augmente la durée de la détermination volontaire; elle la prolonge, puisqu'elle oblige la faculté spirituelle à tendre au but proposé à chacun des stades de la mise en œuvre; elle peut aussi donner plus d'intensité au vouloir.

Après avoir pris une décision dans le for intérieur, il n'est donc pas indifférent à la valeur de cette décision même, qu'on se retranche dans une contemplation stérile ou que l'on travaille à la réalisation extérieure du plan auquel on s'est arrêté.

La passion se trouve avoir avec le vouloir interne des rapports qui se rattachent à ce principe psychologique fort important : l'homme ne dispose que d'une dose d'activité limitée. Il est naturel dès lors que le mouvement passionnel qui précède l'exercice des facultés supérieures absorbe à son profit une partie des énergies de notre être. Voilà pourquoi il est nuisible à la moralité. L'homme qui prend une résolution sous l'empire de la colère, est moins clairvoyant et moins libre. Mais si nous nous sommes décidés dans le calme et l'indépendance d'une raison froide et maîtresse d'elle-même, les mouvements passionnels qui suivent sont loin de nuire à la moralité de notre vouloir. Ils sont l'indice même de l'intensité volontaire. Que si le mouvement passionnel surgit sous la pression même de la volonté et se trouve ainsi, de parti pris, intéressé à ses déterminations, qui ne voit combien cette intervention accentue en bien ou en mal la moralité de l'acte complet ? L'homme qui s'enivre pour moins trembler en tuant sa victime, n'en est que plus coupable, comme celui qui sait se servir de la fougue de son caractère pour mieux faire le bien n'en est que plus digne de louange.

M. Gardair a donné à ses développements sur la valeur morale des passions un intérêt particulier en comparant les solutions de S. Thomas aux doctrines des stoïciens. Pour ces philosophes, une passion est toujours un mouvement malsain de l'âme ; le sage est celui qui la maîtrise en l'étouffant. S. Tho-

mas respecte autrement la nature humaine. Rien n'est mauvais en soi de ce qui constitue l'homme : la passion est inhérente à l'appétit sensitif qui est une de nos puissances naturelles et partant elle ne saurait être mauvaise elle-même. Sans doute nous possédons en nous des facultés diverses ; mais la nature elle-même en a fixé la subordination hiérarchique : respecter cette subordination dans ses actes libres, c'est pratiquer la vertu.

8. Après avoir étudié la bonté morale et la malice des actes humains, fondement du mérite et du démérite, il faut voir l'homme à l'œuvre dans la pratique du bien moral. Mais avant d'entreprendre la théorie des vertus, il convient d'en étudier une autre qui a sur elle la priorité du genre sur l'espèce : la théorie des dispositions habituelles, ou des habitudes, qui est au cœur même de la philosophie.

Les dispositions habituelles sont des qualités qui déterminent un sujet en conformité ou en disproportion avec sa nature et le disposent à agir bien ou mal. Pour avoir cet intermédiaire entre la puissance et l'acte, il faut donc que le sujet ait en lui quelque potentialité, qu'il soit en puissance de devenir quelque chose, qu'il soit imparfait et susceptible de perfectionnement. Dieu, la perfection par essence, n'a pas et ne peut avoir de disposition habituelle : il est par son existence essentielle tout ce qu'il peut être. N'aurait pas non plus de disposition habituelle un sujet qui ne serait apte qu'à une seule conformation, à une seule action ou à un seul groupe d'actions déterminées.

Il faut que les sujets aient en eux-mêmes une possibilité d'organisation variable suivant la proportion des éléments qui composent leur nature totale et qui, par une variation d'organisation interne, peuvent être appropriés plus ou moins convenablement aux opérations pour lesquelles ils sont faits. Il est nécessaire de définir ; les définitions de S. Thomas sont en quelque sorte calquées sur Aristote. La diathèse ou disposition est dans ce qui a des parties une ordonnance ; l'habitude ou qualité d'avoir est une disposition selon laquelle ce qui est disposé est bien ou mal disposé. La disposition est le genre, l'habitude est l'espèce. La philosophie péripatéticienne range la disposition habituelle dans la catégorie de qualité et la distingue soigneusement soit de la qualité substantielle qui donne à une substance sa détermination première, soit de la puissance qui dérive immédiatement de la constitution permanente de la substance comme le propre de la nature, soit enfin de l'altération qui fait

que le sujet devient autre chose, reçoit la qualité d'un autre sujet. La disposition habituelle est un accident qui complète la puissance par rapport à la nature même du sujet.

Dans la définition de la disposition, Aristote trace une condition qui peut surprendre, si on l'applique aux qualités habituelles de l'âme : la disposition est une ordonnance de ce qui a des parties et une ordonnance des parties elles-mêmes. S. Thomas accepte franchement cette vue d'Aristote et il ne craint pas de dire qu'il faut, pour qu'il y ait habitude, une certaine commensuration. Leibnitz paraît s'être inspiré de cette théorie d'Aristote et de S. Thomas, et y avoir puisé la première idée de sa théorie sur l'un et le multiple. M. Gardair a rapproché quelques textes de Leibnitz et d'Aristote : l'un et l'autre admettent la multiplicité dans le simple ; la monade est multiple dans sa simplicité, dit Leibnitz.

Pour Aristote, la vertu est une disposition et une ordonnance de parties ; par conséquent, dans les sujets simples et immatériels, qui peuvent avoir des vertus, il faut qu'il y ait une ordonnance, il faut qu'il y ait l'un et le multiple.

Le savant professeur, par une vue à la fois très originale et très conforme à la doctrine de S. Thomas, a montré qu'il y avait en nous, dans le simple, un principe d'organisation du multiple en une forme complexe déterminée. La qualité habituelle comprend donc une unité de direction vers la formation d'un ensemble, d'un multiple marqué par un caractère plus ou moins fixe et plus ou moins conforme à la nature du sujet. Cette unité dans la complexité se forme dans l'intelligence comme dans la volonté : nos pensées et nos vouloirs s'organisent de telle ou telle manière par l'effet d'une tendance simple à une combinaison déterminée du multiple. Par une habitude intellectuelle nous organisons toutes nos pensées autour d'une vérité qui est le point central ; par nos habitudes d'appétit, nous organisons tous nos actes autour d'un vouloir ou d'une passion. Toute habitude est un principe interne organisateur du multiple.

Il nous semble que cette théorie de l'un ou du multiple se retrouve encore en Dieu ; la théologie nous enseigne la multiplicité de personnes dans l'unité de nature ; il faut bien que dans le fond substantiel du Père il y ait comme une potentialité ; sans quoi il ne pourrait engendrer le Fils. La production d'êtres en dehors de lui par similitude aurait-elle été possible sans une certaine potentialité, sans une certaine multiplicité ? Mais en

Dieu, cette potentialité, cette multiplicité est richesse et fécondité.

A la lumière de la théorie de l'un et du multiple, qui touche au fond même de la nature des habitudes, M. Gardair a fait la recherche des sujets prochains et immédiats des habitudes dans le corps d'abord, considéré tour à tour et isolément comme principe de forces physiques, sujet d'une âme qui l'anime, organe d'opérations dont celle-ci est le principe ; ensuite, dans les puissances de l'âme, puissances végétatives, sensitives, intellectuelles.

L'habitude, étant un principe organisateur du multiple autour d'un point central, exige dans le sujet où elle réside une certaine potentialité — qui ne soit pas infiniment parfaite, active et féconde comme celle que nous concevons en Dieu, acte pur ; ni imparfaite et stérile comme celle des êtres fixés dans l'unité par leur nature même.

Cette potentialité, en vertu de laquelle le sujet peut se perfectionner, s'approprier davantage à ses opérations naturelles, l'analyse en trouve comme le type immédiat dans l'intelligence et dans la volonté.

L'intelligence, affranchie par nature de l'individuel et du concret — toutes choses qui limitent un être et le fixent dans le singulier, — jouit d'un domaine et d'une aptitude qui lui donnent une mobilité en quelque sorte indéfinie : l'absolu, son objet, étant universel, embrasse une multitude de singuliers toujours variable. Cette extension mobile de l'absolu à l'universalité indéfinie des choses individuelles est faite par l'entendement réceptif. C'est par cet entendement et par suite de ses représentations intelligibles, que l'homme pense ; c'est donc en cette puissance que seront principalement les habitudes qui préparent l'homme à penser, par l'organisation secrète de telle forme intelligible, plutôt que de telle autre. Sa potentialité — que S. Thomas ne craint pas de comparer à la matière première — lui permet de devenir en quelque sorte tous les singuliers, à sa façon absolue et universelle ; car la notion d'être, qui est sa première conception fondamentale, s'applique à tout ce qui peut être.

Il faut en dire autant de la volonté, dont la potentialité prend ses racines dans celle de l'intelligence. Inclinée, par nature, au seul bien absolu et universel, elle est indifférente vis-à-vis des biens particuliers ; ce sont les habitudes qui lui donneront une adaptation particulière à tel ou tel bien.

Ces deux facultés, dont l'objet est l'absolu et l'universel, étendent leur empire sur les facultés sensitives et les dirigent vers tel ou tel objet individuel, leur impriment des dispositions habituelles. Parmi ces puissances inférieures, les facultés d'appétition sont particulièrement susceptibles d'organiser leurs actes ou passions, sous l'influence de la raison et de la volonté.

9. Les sujets prochains et immédiats des habitudes étant trouvés, il faut examiner quel est le mode d'apparition de ces qualités sur la scène de l'activité humaine ; car les habitudes sont vivantes : elles naissent, grandissent et décroissent. Génération des habitudes, tel a été le sujet traité par M. Gardair, sujet immense, soulevant à chaque instant les problèmes les plus délicats et les plus actuels de la psychologie, comme ceux de la connaissance et de l'hérédité. A deux reprises, nous avons applaudi la parole élevée et convaincue du conférencier.

Il n'est pas vrai, comme on l'a prétendu, que nous apportions en naissant des habitudes proprement dites. Mais il est incontestable que nous naissons avec des dispositions dans notre corps et dans notre âme, dispositions spécifiques et individuelles, que les circonstances pourront modifier. Il y a donc trois causes qui concourent à la génération de dispositions habituelles : la nature spécifique, la nature individuelle, les circonstances. Quelle est la part d'influence de chacune de ces causes sur la génération des dispositions habituelles de l'intelligence et de la volonté ?

La part d'influence de la nature spécifique sur la génération des dispositions habituelles de l'intelligence est la même chose que la part d'innéité dans la conception des principes rationnels. D'après la théorie thomiste de la connaissance, que M. Gardair a exposée, il y a deux ans, la génération de nos principes rationnels dépend à la fois de la sensibilité et de l'intelligence. Du côté intellectuel, la nature spécifique donne l'entendement actif avec sa lumière innée, l'entendement réceptif avec sa capacité de recevoir les formes intelligibles et de concevoir par elle les principes ; du côté sensible, les puissances de connaissance sensitive avec leur capacité native. L'entendement actif transforme les données singulières des sens en données abstraites et générales ; l'entendement réceptif produit la pensée et forme les premiers principes. Le professeur se demande en quoi peut bien consister cette réceptivité de l'entendement. Leibnitz, qui a souvent des réminiscences de S. Thomas et d'Aristote, admet que

nos premiers principes sont innés et que l'intelligence n'a qu'à se regarder pour en trouver les traces en elle. Après avoir rapproché quelques textes de Leibnitz, M. Gardair nous montre comment le grand philosophe a tort de placer cette préformation des premiers principes dans l'entendement réceptif.

Pour S. Thomas, les traits préexistants des vérités premières ne sont pas dans l'entendement réceptif; c'est dans l'essence de l'entendement actif que ces vérités premières sont en quelque sorte préformées; cet intellect, d'après S. Thomas, étant l'acte des intelligibles et l'imitation de l'essence divine, type idéal et cause efficiente de tout être. Dans l'entendement réceptif, il n'y a d'inné que la faculté de concevoir la forme intelligible et l'inclination naturelle à concevoir par elle les vérités premières; c'est là un commencement d'habitude, apporté par la nature spécifique; l'exercice de la faculté en fera une habitude proprement dite.

A la nature spécifique s'ajoute la nature individuelle pour commencer dans l'homme une disposition à penser de telle ou telle manière.

Comment tel homme est-il né pour mieux penser que tel autre? Bien en prendrait à nos modernes psychologues de lire S. Thomas. Notre cerveau étant nécessaire pour la pensée, s'il est un meilleur instrument, nous serons mieux disposés, nous aurons plus d'aptitude; c'est aussi telle disposition native du cerveau qui nous prépare à donner à l'intelligence une tournure soit mathématique, soit littéraire, soit philosophique. C'est par là que l'hérédité modifie l'intelligence.

Dans la volonté, la contribution de la nature spécifique est moindre pour former un commencement d'habitude. De son propre poids, sans le secours des habitudes, la volonté se porte au bien rationnel. Mais près de la volonté et au-dessus d'elle, dans la raison pratique, il y a une disposition naturelle de l'âme aux principes directeurs du vouloir humain; c'est l'habitude des premiers principes pratiques, appelée par S. Thomas semence des vertus. Par sa nature individuelle, l'homme peut prendre dans sa volonté une disposition habituelle à telle espèce d'action volontaire, plutôt qu'à telle autre. Comme pour l'intelligence, ce sont, encore ici, les dispositions de l'organisme qui communiquent à l'âme elle-même une préparation marquée pour telle action, par exemple, pour la pratique de la chasteté.

M. Gardair a parlé ensuite des circonstances et causes acci-

dentelles des habitudes : c'est la génération des habitudes par la répétition d'actes semblables.

L'homme reçoit, en naissant, de sa nature spécifique ou individuelle, des dispositions ou commencements d'habitude. L'habitude proprement dite s'acquiert par le déploiement d'une activité qui répète les mêmes actes.

Contrairement aux agents naturels, immuablement fixés dans l'unité de leurs caractères, les agents libres sont capables, par le fait qu'ils possèdent un principe actif et un principe passif de leur opération, d'accumuler en eux-mêmes, en répétant l'acte, l'effet de l'activité sur la passivité et par là de se créer une nouvelle conformation, une disposition habituelle. Sous la direction de la raison, la volonté et les passions prennent des habitudes morales, comme la raison elle-même prend des habitudes intellectuelles sous l'influence des premières vérités. Mais, pour qu'une habitude se forme ainsi, il faut que le principe actif domine entièrement la passivité voisine ; de là vient, dans l'ordre moral, la nécessité de répéter le même acte plusieurs fois et même un assez grand nombre de fois ; mais un seul acte de la raison peut suffire à une habitude intellectuelle.

10. L'augmentation des habitudes est un sujet qui a longuement exercé l'esprit subtil des théologiens. Le docte professeur ne pouvait entrer dans toutes leurs controverses ; son but est de nous faire connaître la pensée de S. Thomas et de montrer, en l'expliquant, les vérités que pourrait y puiser la philosophie moderne.

Les mots d'augmentation, d'agrandissement, sont des métaphores empruntées aux choses matérielles et transportées, à cause de notre mode de connaître, qui a besoin du toucher matériel des formes sensibles, dans l'ordre intellectuel et moral. Comme dans l'ordre matériel une chose est dite grande quand elle a la perfection de quantité qui lui convient, ainsi une qualité spirituelle est dite grande si elle réalise la perfection qui convient à sa nature, et de plus si elle est parfaitement possédée par le sujet ; car une qualité peut être dite grande au double point de vue de son extension et de son intensité.

La science, par exemple, est plus ou moins grande en extension, selon qu'elle s'étend à un nombre plus ou moins grand de conclusions. Les vertus morales n'ont pas cette grandeur en extension ; sous peine de ne pas exister, elles doivent s'appliquer à tout ce qui fait leur objet formel. Par rapport à son intensité,

une habitude est plus ou moins grande suivant qu'elle est plus ou moins possédée par son sujet. N'étant pas des formes substantielles ou principes de spécification, les habitudes ne sont pas indivisibles, comme les nombres qui changent d'espèce par la moindre addition ou par la moindre soustraction, et elles peuvent être plus ou moins possédées par le sujet où elles résident. M. Gardair aborde ensuite une grave question qu'il résout avec S. Thomas. Comment se fait cette augmentation de l'habitude dans le sujet? « Ce n'est pas, dit-il, par une addition de forme, d'une qualité à une qualité préexistante, chaque acte nouveau ajoutant une dose de qualité supplémentaire à ce que le sujet avait déjà de cette même qualité; il y a plutôt un développement intensif et interne du sujet, ce dernier acquérant une perfection plus grande dans une participation à la qualité dont il s'agit, une aptitude plus ou moins accentuée dans la disposition habituelle qui le déterminait. » Pour parler comme les théologiens, nous pouvons exprimer ainsi la pensée du professeur : ce n'est pas par addition, mais par « radication » que se fait l'augmentation subjective des habitudes.

C'est là le sentiment de S. Thomas, combattu, il est vrai, par Scot, Suarez, Durand de Saint-Pourçain.

Parmi les théologiens qui admettent la « radication », il y a encore au moins trois opinions : la première fait consister cette plus ou moins grande « radication » dans l'addition à la qualité d'un nouveau mode d'information; la deuxième, dans un nouveau mode d'existence de la même qualité; la troisième, avec Jean de S. Thomas, *profundissimus theologus*, en ce que la qualité actue plus parfaitement la puissance du sujet. Nous croyons sans le savoir que M. Gardair se rangerait à cette dernière opinion, qui nous paraît plus conforme à la doctrine de S. Thomas.

Il est bon de remarquer qu'il faut, pour l'augmentation d'une habitude, que l'acte soit proportionnellement égal ou supérieur à l'habitude; sinon, elle tend plutôt à diminuer. Elle peut diminuer aussi par la cessation complète et prolongée de l'opération. Pour rendre cela plus clair, le professeur examine la perte des habitudes. Il y a deux causes générales de mort pour les habitudes : les principes qui leur sont directement contraires et la corruption du sujet.

Les dispositions corporelles peuvent périr directement sous l'action contraire des forces physico-chimiques amoindrissant

ou annulant les opérations vitales; indirectement, si le sujet vient à être détruit dans son organisation matérielle.

Il est clair que les habitudes spirituelles ne peuvent périr par corruption du sujet ; l'intelligence n'a rien qui lui soit contraire dans l'entendement actif, imitation de l'essence divine, ni dans l'entendement réceptif, dont les formes intelligibles n'ont rien de contraire. Il faut en dire autant des principes soit spéculatifs, soit pratiques. Mais, quand l'intelligence raisonne, elle peut partir de fausses prémisses ou, de prémisses vraies, tirer de fausses conclusions : double cause d'erreur et d'habitude contraire à la science.

Ces variations des habitudes de la raison peuvent varier les inclinations habituelles et de la volonté et des appétits sensibles.

On peut donc conclure que toute cause de mort pour les habitudes sera seulement cause d'affaiblissement si elle n'est pas assez accentuée pour les détruire complètement.

En terminant, le professeur signale une autre cause de diminution : c'est la cessation d'usage. Traîné en sens divers par des principes latents de variation que l'homme porte en lui, constamment soumis aux influences extérieures qui tendent à le changer, s'il cesse l'usage des habitudes qui s'opposent à ces causes de variation, celles-ci, libres d'agir, affaiblissent peu à peu les habitudes et tendent à les détruire, en suscitant un commencement de qualité contraire.

Conclusion : il ne faut pas rester trop longtemps sans exprimer en action positive ses dispositions internes, si on veut les conserver intactes ; ou bien s'abstenir de porter ses habitudes à l'action, si on veut les diminuer et les perdre. Si du moins on n'agit qu'avec une intensité proportionnellement inférieure à l'intensité de l'habitude, on a chance de voir la disposition s'affaiblir.

(A suivre) J. GARDAIR.

REVUE DES LIVRES

Philosophia peripatetico-scholastica, auctore MICHAELE DE MARIA, S. J., in Pontif. Univ. Gregorianâ gen. stud. præf.; 3 vol. gr. in-8,—Camillo Dongo, 120, via del Seminaris, Roma.

Nous sommes heureux de signaler aux lecteurs des *Annales de Philosophie chrétienne*,et surtout aux professeurs de philosophie de nos grands séminaires, l'ouvrage que vient de publier un des maîtres les plus distingués de l'Université grégorienne, le savant Père de Maria, de la Compagnie de Jésus.

Appelé il y a environ quinze ans à la chaire de philosophie du Collège romain, par la volonté expresse de notre glorieux Pontife Léon XIII qui a toujours eu le don de discerner les esprits supérieurs et de les honorer, le R. Père n'a cessé depuis cette époque de cultiver la philosophie de l'Ange de l'École et de préparer le grand ouvrage dont nous annonçons aujourd'hui l'apparition. Il a pour titre : *Philosophia peripatetico-scholastica ex fontibus Aristotelis et S. Thomæ Aquinatis expressa et ad adolescentium institutionem accommodata.* Ce n'est point un manuel élémentaire, mais un cours supérieur de philosophie scolastique, en trois grands volumes in-8, rédigé, suivant l'usage romain, pour un cycle scolaire de trois années.

Le premier volume, de 662 pages, contient la Logique et la Philosophie première ou Ontologie.

Le deuxième volume, de 548 pages, contient la Philosophie naturelle ou Cosmologie et l'Anthropologie.

Enfin le troisième traite de la Théodicée, en 484 pages.

Pour comprendre l'esprit dans lequel ils ont été rédigés, il suffirait de lire la belle dédicace de l'auteur à l'Angélique Docteur, ainsi que les deux paroles prises pour épigraphe. La première, de S. S. Léon XIII à l'Archevêque de Malines : *Sic statuite tanto meliorem disciplinarum fore rationem, quanto ad doctrinam Thomæ Aquinatis propius accesserit.* L'autre, du Cardinal Pallavicini : *Quicumque Aristotelem legere potest,*

quin ingenii incomparabilis divinitatem admiretur, is porro mihi vel bellua vel angelus judicabitur.

Les matières qui sont traitées dans ces trois volumes sont celles qui font l'objet ordinaire de nos cours de philosophie scolastique, mais exposées dans un ordre original et avec un plus grand développement.

On ne s'attend pas à ce que nous en fassions ici une analyse détaillée. La seule énumération des thèses ou des chapitres dépasserait de beaucoup le cadre de cet article, et ne réussirait même pas à donner une idée suffisante de cet ouvrage. Il vaut mieux conseiller à nos lecteurs de le lire et de l'étudier.

Pour les y encourager, nous nous bornerons à leur dire que l'auteur est un métaphysicien consommé, connaissant parfaitement la lettre et l'esprit des œuvres d'Aristote et surtout de S. Thomas, qu'il cite perpétuellement avec une érudition sûre et abondante. Son exposition est ordinairement très claire, son argumentation toujours subtile et vigoureuse ; enfin, ce qui ne gâte rien, il sait manier la belle langue latine avec une aisance et même une élégance peu commune aux auteurs scolastiques.

Aussi dès son apparition cet ouvrage a-t-il obtenu les éloges les plus flatteurs. S. S. Léon XIII écrivait à l'auteur : « Nous vous félicitons d'avoir terminé une œuvre qui réunit les suffrages des hommes les plus compétents. Ils l'estiment excellente en son genre et de nature à porter de grands fruits. Ils y louent, à bon droit, l'ordre et l'enchaînement des idées, l'intuition du vrai, le nerf de la réfutation, l'évidence des conclusions ; de telle sorte qu'on y trouve les armes des anciens affilés contre les erreurs des modernes ».

Le regretté P. Liberatore, qui connaissait le mérite de l'auteur, après avoir pris connaissance de l'ouvrage en manuscrit, résumait son éloge en trois mots : *commentaire de S. Thomas excellent et complet, sûr et exact, profond et clair*. Nous nous rangeons bien volontiers à cette judicieuse appréciation.

Mais il ne faudrait pas croire que ce livre ne soit qu'un simple commentaire de S. Thomas, ni qu'il soit écrit pour des étudiants d'un autre âge, sans préoccupation des besoins particuliers que les erreurs modernes des philosophes, et surtout celles autrement spécieuses des hommes de science, ont fait naître et grandir chaque jour dans les âmes troublées de nos contemporains.

On dit bien qu'il existe encore certains scolastiques enfermés dans le XIII[e] siècle au point de ne pas même soupçonner l'ex-

istence de cet immense courant scientifique qui entraîne les esprits à la fin de ce siècle, et qui menace de submerger toute croyance spiritualiste : je ne sais si l'accusation est fondée ; mais s'il existait encore de ces philosophes attardés, j'aime à croire que cette exception devient de plus en plus rare. Il suffit d'avoir des yeux pour voir que le péril est bien là, dans les progrès et le prestige toujours croissant de cette fausse science. Le mal est assez grave pour qu'on se hâte d'y porter remède.

Mais comment faire ? Les savants ne viennent pas à nous et n'ouvriront jamais nos livres latins, qu'ils seraient d'ailleurs incapables de comprendre. C'est donc à nous d'aller à eux, de nous placer sur leur propre terrain, de parler leur langue, de leur montrer les idées directrices dont ils ont besoin, qui seules peuvent éclairer leurs difficultés et mettre de l'ordre dans le labyrinthe de plus en plus compliqué de leurs observations. Par conséquent, c'est à nous de former dans ce sens des générations nouvelles de philosophes et d'apologistes, en leur montrant les théories immortelles d'Aristote et de S. Thomas, non seulement dans leurs ravissantes abstractions, mais aussi dans leurs côtés positifs et pratiques, je veux dire dans leurs fondements scientifiques et dans leurs applications actuelles aux sciences de la nature. Il y a là tout un monde nouveau, inexploré, extrêmement instructif, que nous ne pouvons laisser ignorer à nos élèves, si nous voulons en faire des philosophes capables de tenir tête aux savants, des esprits éclairés capables d'avoir une influence sur la marche des idées de leur siècle.

Tant que dans notre société les savants et les philosophes formeront deux camps complètement isolés, animés d'une indifférence ou d'une hostilité réciproques, on peut prévoir tous les effets de ce funeste divorce : la science, et avec elle l'opinion publique, déviera de plus en plus, tandis que l'influence de la philosophie, malgré tout le talent de ses maîtres, diminuera graduellement jusqu'à zéro.

D'ailleurs, en cessant d'être une spéculation tout *a priori*, et en soumettant ses premiers principes et ses théories de la nature au contrôle des faits vulgaires et scientifiques, la philosophie néo-péripatéticienne ne fera que revenir à ses origines. Elle doit se rappeler avec fierté qu'elle a eu pour père un savant de premier ordre, un ancêtre dont la science moderne n'a point à rougir, puisqu'elle revient sans s'en douter, à ses principales théories, surtout en biologie ; aussi doit-elle redescendre sur le

terrain scientifique, avec la plus grande confiance, puisque c'est là qu'elle est née, c'est là qu'elle a eu son berceau.

Nous nous réjouirons à mesure que nous verrons les maîtres illustres qui enseignent dans les premières chaires du monde catholique, et qui groupent autour d'eux une jeunesse d'élite, entrer de plus en plus dans cette voie nouvelle, encore si peu comprise, la seule, croyons-nous, qui puisse rendre tout son lustre à l'œuvre immortelle d'Aristote et de S. Thomas, réconcilier enfin la philosophie avec la science, et assurer le triomphe de la vérité.

A. F.

SOCIÉTÉ DE SAINT THOMAS-D'AQUIN

Séance du 16 février 1893.

L'ordre du jour appelle la discussion sur le mémoire de M. Sorel, relatif à *deux nouveaux Sophismes sur le temps.*

M. *Vicaire* annonce qu'il remettra une note écrite résumant ses observations.

Note de M. Vicaire

M. *Vicaire* estime que M. Sorel a attaché beaucoup trop d'importance à la thèse de M. Calinon et lui a trop concédé. Cette thèse, telle du moins qu'elle est reproduite par M. Sorel, repose sur une double erreur, à savoir : que pour affirmer l'identité des conditions de deux phénomènes il faut savoir déjà mesurer le temps, et que l'homme a été amené en dehors de toute considération scientifique à mesurer le temps par l'angle de la rotation terrestre.

La première affirmation est démentie par les faits les plus connus : le sablier, la clepsydre, les oscillations d'égale amplitude de deux pendules pareils, nous offrent des phénomènes dont on peut affirmer l'identité sans aucun postulat sur la mesure du temps. En les juxtaposant, on arrive à mesurer les durées comme en juxtaposant des mètres on mesure des longueurs. La clepsydre offre même ceci d'intéressant qu'elle permet de fractionner le temps d'une manière quelconque en mesurant le volume de l'eau écoulée, et cela sans admettre autre chose sinon que l'écoulement d'un volume d'eau donné est un phénomène toujours identique à lui-même.

La seconde affirmation est contraire à l'histoire. L'uniformité de la rotation terrestre, bien loin d'avoir été imposée aux savants par l'instinct populaire, est une notion essentiellement scientifique, qui n'a d'intérêt et d'existence pratique

que pour une très petite minorité de savants. Pendant longtemps l'unité de temps fondamentale a été, pour le vulgaire, la durée du jour *physique* ; c'est par l'usage des instruments rappelés tout à l'heure qu'on est arrivé à constater scientifiquement la constance du jour sidéral, c'est-à-dire de la durée de la rotation terrestre.

On sait depuis longtemps que cette constance n'est pas absolue ; on ne lui a jamais attribué qu'une valeur pratique et non une valeur théorique ; quand Delaunay a fait connaître une circonstance qui paraissait de nature à produire des variations *appréciables* de cette durée, cela pouvait modifier certains résultats d'observation ; cela n'affectait en rien les lois astronomiques.

L'idée d'emprunter un étalon de durée à d'autres sciences que l'astronomie ou la mécanique n'a rien de nouveau. Tout changement successif est propre à en fournir et tous les procédés de mesure ainsi obtenus sont concordants. Ce qui serait faux, ce serait de se donner arbitrairement un mouvement quelconque comme type de mouvement uniforme, par exemple celui du refroidissement d'un corps dans une enceinte à température constante.

Il est facile de vérifier, en effet, sans rien emprunter à l'astronomie, que ce corps ne met pas le même temps à passer de la température de 100 degrés à celle de 90 et de celle-ci à 80. Il suffit pour cela d'avoir deux corps identiques et de les faire refroidir simultanément, l'un à partir de 100 degrés, l'autre à partir de 90. Dans tous les cas, on trouverait des vérifications analogues.

Mais on pourrait prendre pour unité de temps l'une de ces durées, de même qu'on pourrait prendre la durée nécessaire pour la déperdition d'une charge électrique, celle de l'oscillation d'un barreau aimanté, celle d'une réaction chimique déterminée, etc.

Tous ces procédés, plus ou moins commodes dans la pratique, mais équivalents en théorie, permettent de réaliser cette expérience idéale que M. Calinon juge impossible, et cela d'une manière beaucoup plus simple et plus claire que la combinaison de machines proposée par M. Sorel.

Dans celle-ci, on ne voit pas bien ce que vient faire l'énergie cinétique transformée aussitôt que produite. Il est alors plus simple de la supprimer complètement. Un volant abandonné à son impulsion initiale réalise, en effet, un cas évident de mouvement uniforme, abstraction faite de toute notion préliminaire sur la mesure du temps, si l'on suppose nulles les résistances passives, comme M. Sorel est obligé de l'admettre. Les procédés indiqués plus haut n'exigent aucune hypothèse de ce genre et peuvent être réalisés effectivement.

M. Calinon a pu être induit en erreur par quelques auteurs qui tirent, en effet, la mesure du temps de la considération du mouvement uniforme ; peut-être le seul résultat utile de son travail sera-t-il de mettre en évidence la défectuosité de cette manière de procéder.

En terminant, *M. Vicaire* insiste sur l'importance qu'il y a, pour bien comprendre la portée des concepts scientifiques, à se reporter à l'histoire de leur formation ; souvent comme dans le cas actuel, un examen très sommaire à ce point de vue permet d'éviter de grosses erreurs.

Cette note a été lue à la séance du 14 mars 1893, M. *Sorel* a présenté en réponse les observations suivantes :

Note de M. Sorel.

Je crois nécessaire de présenter quelques observations au sujet de la note de M. Vicaire.

Il résulte de cette note que notre collègue n'a pas considéré la thèse de M. Calinon comme bien sérieuse. Je crois que je n'ai pas exactement rendu compte de l'importance qu'elle a réellement aujourd'hui. M. Ch. Andler, dans la préface de sa traduction des *Premiers principes métaphysiques de la science de la nature*, considère les idées de M. Calinon comme reçues. M. P. Tannery, dans le cours qu'il a professé cette année au Collège de France, a présenté la thèse relativiste du temps comme étant celle qui correspond aux besoins de la science moderne.

Si on admet la réalité de la force et la possibilité de la mesurer *pour elle-même*, la thèse relativiste tombe : je l'ai exposé dans mon mémoire.

Dire que l'on peut mesurer le temps absolu par l'écoulement de l'eau d'une clepsydre, c'est dire que la pesanteur est constante, et cela est nié. Parler d'un volant sur lequel il n'y a aucune résistance, c'est dire que les forces retardatrices sont constamment nulles ; or on admet la relativité de la force ; et dans ce cas particulier cette relativité serait d'autant plus vraisemblable que les forces passives n'ont qu'une mesure indirecte et que plusieurs d'entre elles sont de pures fictions.

L'exemple tiré du refroidissement n'est pas probant, parce que la relativité de la température est plus facile à admettre que celles du temps et de la force.

Je n'avais point parlé de ces questions dans mon mémoire parce que je croyais le problème bien éclairci par les discussions qui ont eu lieu, il y a quelques années.

Il y a un grand intérêt à bien étudier les sources d'un concept ; j'en suis persuadé ; et si je n'ai point fait l'histoire des concepts de temps et de vitesse, c'est que je ne crois pas que de pareils problèmes puissent être abordés ici ; ce sont des questions d'érudition encore fort obscures.

M. Vicaire conteste l'opinion de M. Calinon relative à l'origine de la mesure du temps ; il croit qu'on a posé la constance du jour sidéral après avoir vérifié cette constance avec des clepsydres : j'ai fait à ce sujet quelques recherches et je n'ai trouvé aucun texte à l'appui de cette opinion ; l'histoire des origines de la mesure du temps est extrêmement obscure.

Je ne me dissimule pas l'insuffisance de ma thèse ; loin de la considérer comme trop compliquée, je la crois trop simple. J'ai été amené à penser qu'il faudrait pouvoir combattre par un seul et même principe physique les conceptions modernes sur l'espace et le temps ; je ne suis pas en état, pour le moment, de faire ce travail pour l'espace ; il est donc probable qu'il manque encore quelque chose dans ma thèse sur le temps.

Je ne crois pas que la question soit d'ailleurs close ; les écrits de M. Calinon ne constituent qu'un premier aperçu des thèses idéalistes que nous verrons se produire sur le

temps. J'estime qu'il ne faut pas retomber dans les fautes commises par les philosophes au sujet de l'espace : on a d'abord répondu aux non-euclidiens timides par des réfutations de sens commun ; aujourd'hui les mathématiciens ont abandonné le point de vue primitif et ils suivent généralement les idées de Rieman et de M. Poincaré.

J'ai à donner enfin quelques explications sur mon mémoire.

Lorsque j'ai parlé des définitions et des demandes de la géométrie ancienne, je n'ai pas voulu entrer dans une discussion d'érudition étrangère au sujet ; que le premier livre d'Euclide ait été retouché à Alexandrie, cela n'avait pas d'importance au point de vue de la méthode.

Il ne faudrait pas conclure de mon mémoire que je crois le relativisme mathématique très moderne ; il y a là une question historique assez difficile ; j'estime que déjà chez les Grecs on trouve cette manière de comprendre les sciences ; mais le système n'a pris une grande importance que depuis quelques années.

G. S.

Le Gérant : A. Roger.

DE LA VALEUR OBJECTIVE

DES HYPOTHÈSES PHYSIQUES

(*Suite* [1])

XII. — *Importance de l'idée de cause dans la construction des hypothèses.*

M. Duhem a bien senti ce point faible. Il essaie d'y porter remède : « Il existe, dit-il, des méthodes générales selon lesquelles sont prises les hypothèses fondamentales de la plupart des théories. » Et pour donner une idée de ces méthodes, il esquisse ce qu'il appelle « la méthode idéale et parfaite », qui consisterait « à ne pas prendre d'autres hypothèses que la traduction symbolique, en langage mathématique, de quelques-unes des lois expérimentales dont on veut représenter l'ensemble ». Et comme exemple, il analyse la théorie de l'attraction universelle.

Eh bien ! j'ai le regret de le dire, tout ce développement est encore une excellente preuve de l'infirmité du système.

D'abord, je doute fort qu'il soit possible d'édifier une théorie quelconque d'après ces bases. En prenant un nombre quelconque de lois représentées par des équations entre les grandeurs accessibles à l'expérience qui figurent dans l'énoncé de ces lois, et en combinant ces équations de toutes les manières possibles, on pourra sans doute les transformer, isoler certaines de ces grandeurs ou, au contraire, les grouper de diverses manières ; mais, au total, on n'arrivera jamais qu'à un système équivalent d'un même nombre d'équations : ce n'est pas ce qui fait une théorie.

Pour établir entre ces lois la coordination demandée par

1. Communication de la Société de S. Thomas d'Aquin. Voir *Annales* d'avril 1893.

M. Poincaré, les ramener à une unité plus haute, il faut, de toute nécessité, introduire quelque notion nouvelle qui en forme le lien. C'est ainsi qu'à une autre phase de la recherche scientifique, pour coordonner les observations en une loi, il faut introduire une entité que l'observation ne fournit pas, telle que la trajectoire d'un mobile ou, en général, une fonction qui permet, à l'aide d'un nombre très limité de paramètres, de reproduire un nombre quelconque de cas particuliers.

Or cette notion, cette entité nouvelle, par cela même qu'elle est d'une autre nature, ne saurait être strictement équivalente aux entités inférieures qu'elle rassemble ; elle ajoute toujours quelque chose. Il me paraît aussi impossible de formuler une hypothèse physique strictement équivalente à un ensemble de lois que de formuler une loi strictement équivalente à un ensemble d'observations, ou de trouver une courbe équivalente à un système de points isolés.

S'il en est ainsi, la méthode idéale et parfaite aurait un premier défaut, celui d'être impossible, et de la pire impossibilité, celle que les philosophes appellent métaphysique : elle implique contradiction dans les termes. Pas de théorie sans hypothèse, pas d'hypothèse qui ne soit plus compréhensive que les lois expérimentales qui l'ont suggérée.

Dans la théorie de l'attraction, cette notion nouvelle, cette entité que l'observation ne fournit pas, qui ne figure pas dans l'énoncé des lois, c'est la force.

Dira-t-on que la force n'est là qu'un symbole, qu'elle peut d'ailleurs être remplacée par la notion d'accélération, empruntée à la cinématique, et que les lois de Képler pourraient être remplacées par ce simple énoncé :

« Toute planète possède à chaque instant une accélération dirigée vers le centre du Soleil et égale au quotient d'une certaine constante par le carré de la distance de la planète au Soleil »?

Remarquons déjà qu'ici la théorie consiste precisément à découvrir ce symbole, et que nous restons sans aucune indication sur la manière de s'y prendre. En fait, Newton y a

été conduit par l'idée de force, d'attraction, issue elle-même de l'idée de cause ; sans cette idée directrice, aurait-il songé à calculer l'accélération des planètes ? Il est permis d'en douter, et peut-être sa magnifique théorie serait-elle encore à découvrir.

Je conviens cependant que le programme de Kirchhoff, sinon celui de M. Duhem, pouvait conduire à la formule que je viens d'énoncer. La simplification désirée était obtenue. Mais, en même temps, ce programme était épuisé. Celui de Newton ne faisait au contraire que commencer.

Chose singulière, cette méthode idéale et parfaite, qui, au premier abord, semble si facile à appliquer, ne l'a jamais été. M. Duhem le reconnaît, et cette circonstance aurait dû le mettre en défiance. Mais, dira-t-on, un idéal est une limite faite pour n'être jamais atteinte. D'accord ; mais au moins doit-on y tendre, et le résultat doit-il être d'autant plus parfait qu'on en approche davantage. Or c'est le contraire qui a lieu ; pour Newton, à coup sûr, il en est ainsi. C'est parce qu'il n'a pas suivi la méthode « idéale et parfaite » qu'il a découvert le vrai système du monde.

S'il avait suivi les recommandations de M. Duhem, il aurait *peut-être* obtenu l'énoncé de tout à l'heure ; il l'aurait même, je veux l'admettre, étendu au système des satellites de Jupiter et à celui de Saturne. Alors, suivant l'idéal de M. Duhem, « toutes les conséquences de la théorie présenteraient le même degré de certitude, d'exactitude que les lois expérimentales prises pour hypothèses ». Oui, mais aussi le même degré d'incertitude, d'inexactitude.

Au lieu de cela, Newton corrige les lois expérimentales. Ce coefficient qu'il faut diviser par le carré de la distance pour avoir l'accélération et qui, tout à l'heure, était constant, il le fait varier d'une planète à l'autre en fonction de la masse de la planète[1], très peu assurément, assez peu pour rester

1. On sait que, dans la théorie newtonienne, l'accélération relative des planètes par rapport au centre du Soleil varie de l'une à l'autre comme $M + m$, ou proportionnellement à l'expression $1 + \frac{m}{M}$, en désignant par M la mase du Soleil et par m celle de la planète ; ce rapport $m : M$ n'atteignant pas un millième, même pour Jupiter, cette variation reste dans les limites d'erreur des observations dont Képler disposait.

dans les limites d'erreur que comporte l'observation, mais ce peu suffit pour faire du Soleil non plus un point fixe, mais un corps libre dans l'espace. Entre ces planètes, il imagine des attractions que l'observation n'indique pas, qui les forcent à s'écarter des lois de Képler, et par là son génie devine les perturbations planétaires et en fonde la théorie. Ainsi, bien loin que les conséquences de la théorie présentent « le même degré d'exactitude que les lois expérimentales prises pour hypothèses », elles constituent un degré supérieur d'approximation et surpassant autant, sous ce rapport, les lois de Képler que celles-ci surpassaient les observations de Tycho-Brahé!

Par surcroît, cette même hypothèse de l'attraction universelle fournit la théorie de la Lune, celle de la figure des planètes, celles des marées, de la précession des équinoxes, de la nutation ; en un mot, elle contient en germe toute la mécanique céleste.

Qui a conduit Newton à cette généralisation audacieuse ? Qui, sinon l'idée de force, l'idée de cause ? N'est-ce pas parce qu'il a regardé l'attraction non comme un symbole abstrait, mais comme une cause véritable, comme une force s'exerçant réellement de matière à matière, qu'il a été conduit à l'introduire partout dans l'univers ? La considération abstraite, purement cinématique, de l'accélération l'auraient-elle conduit là ? Non, assurément non !

XIII. — *L'idée de cause en mécanique.*

Cette réponse, je crois, ne saurait laisser de doute pour le lecteur exempt de préventions. S'il en subsistait un, il suffirait, pour le dissiper, d'observer les efforts vraiment curieux de Kirchhoff pour faire rentrer dans son système la théorie de l'attraction universelle, non pas même la théorie complète, étendue à tous les problèmes énumérés en dernier lieu, mais bornée aux mouvements des corps célestes considérés comme des points matériels[1].

1. *Mechanik*, pages 10-12. Remarquons, du reste, que pour identifier la force et l'accélération, Kirchhoff débute ici par une véritable erreur de

Après avoir montré que les lois de Képler équivalent à l'existence d'une attraction exercée par le Soleil en raison inverse du carré de la distance, « cette attraction, dit-il, est donc une autre manière, mais plus simple, d'exprimer la même chose que ces lois ». Mais voici que cette simplicité présentée à la première ligne du livre comme l'objet essentiel de la mécanique, se trouve immédiatement reléguée au second plan : « La simplicité plus grande ne forme pourtant pas le seul, ni même le principal avantage du théorème de Newton par rapport aux lois de Képler ; cet avantage réside en ceci, que le théorème de Newton put conduire son inventeur à une loi qui est plus générale et plus exacte que lui-même et que les lois de Képler ».

Or, cette loi plus générale et plus exacte, c'est-à-dire la substitution de l'attraction universelle à l'attraction exercée exclusivement par le Soleil, suppose que chacun des corps du système solaire est sollicité non plus seulement par une seule force, mais par autant de forces distinctes qu'il y a d'autres corps en présence. « Mais, dit Kirchhoff, jusqu'à présent nous avons considéré les expressions de force et d'accélération comme entièrement équivalentes, et un corps ne peut avoir qu'une accélération. La généralisation de la notion de force que nous sommes obligés d'introduire pour énoncer cette nouvelle loi de Newton fait donc disparaître cette équivalence. Nous admettrons qu'un corps peut être soumis simultanément à l'action de plusieurs forces ou, en d'autres termes, d'un système de forces. »

On le voit, autant la notion vulgaire de la force, consi-

principe. Les lois de Képler équivalent à une *accélération* en raison inverse du carré de la distance ; mais une attraction solaire en raison inverse du carré de la distance ne produirait cette accélération que si le soleil était fixe dans l'espace. Cet astre étant, au contraire, libre, et le principe de l'égalité de l'action et de la réaction étant admis, l'accélération planétaire produit par ladite attraction se trouve, conformément à une note précédente, proportionnelle à $M + m$. Pour reproduire rigoureusement les lois de Képler, il faudrait que l'attraction à l'unité de distance fût proportionnelle à $\frac{1}{M\text{-}m}$ Ainsi, d'une planète à l'autre, l'attraction ne varierait pas seulement en raison inverse du carré de la distance, mais aussi d'après la masse.

dérée comme une cause, conduit naturellement à admettre la coexistence de plusieurs forces agissant sur un même point, autant sa définition par l'accélération y répugne.

Passons outre, néanmoins, avec notre auteur, et décomposons la force ou l'accélération du point en un nombre quelconque d'autres par la construction connue du polygone des forces, adoptée d'ailleurs sans motif indiqué. Il est clair que l'on peut prendre arbitrairement toutes ces forces moins une. « Il suit de là, dit Kirchhoff, qu'après l'introduction de systèmes de forces au lieu de forces simples, la mécanique est hors d'état de donner une définition complète de la notion de force. » Aveu loyal, mais désastreux !

« Néanmoins, cette introduction est de la plus haute importance. Cela vient de ce que, *ainsi que l'expérience l'a montré*, dans les mouvements naturels, on réussit toujours à trouver des systèmes de forces dans lesquels les composantes sont plus faciles à assigner que leurs résultantes. »

Voilà donc où l'on en vient par la haine de la métaphysique ! Fabriquer de soi-disant principes d'expérience, qui restent d'ailleurs devant nos yeux comme des mystères inexpliqués de la nature. Pourquoi réussit-on ainsi à trouver des systèmes de forces simples ? Pourquoi par la construction du polygone des forces plutôt que par toute autre ? Mystère ! Quelle relation ces forces ont-elles avec les données de chaque problème ? Autre mystère !

En quoi, du reste, ont pu consister les expériences qui ont conduit à cette loi ? Évidemment, à résoudre un grand nombre de problèmes de mécanique et à comparer les solutions avec les faits. Mais, pour résoudre ces problèmes, il a fallu posséder la règle de la composition des forces, il a fallu avoir l'idée de chercher des systèmes simples ; avant d'arriver à la formule de cette loi, il aura sans doute fallu essayer un grand nombre d'autres procédés. Les premiers qui ont voulu faire de la mécanique ont dû se trouver dans un cruel embarras, et leur persévérance a été méritoire d'accumuler ainsi des solutions jusqu'au moment où le nombre en a été suffisant pour permettre d'établir la loi !

Si c'était vraiment là une loi expérimentale, une de ces lois dont il a fallu non seulement démontrer la vérité, mais trouver la formule par l'expérience et l'induction, comme les lois de Képler, comme les lois de la dilatation des corps, comme celle des proportions multiples, comme toutes les lois physiques en un mot, ce serait miracle, il faut l'avouer, que la mécanique eût pu naître ; ou bien il faut bénir le merveilleux instinct, autre mystère de la nature, qui a conduit d'emblée les fondateurs de la science à deviner cette loi et à l'appliquer consciencieusement, en attendant qu'il fût possible à leurs successeurs de la vérifier.

Au surplus, l'application en est d'une commodité remarquable. Vous avez à étudier un mouvement naturel ; vous ne trouvez pas d'expression simple pour l'accélération : c'est donc qu'il n'est pas produit par une force simple. Mais, en vertu de la mystérieuse loi précitée, il doit exister un système de forces simples qui le produit. Vous savez que dans ce système le nombre des forces peut varier entre zéro et l'infini, la grandeur de chacune d'elles également, et sa direction peut être quelconque dans l'espace. Cherchez d'après ces indications, cherchez bien, et vous trouverez, car le système existe !

Heureusement pour nous, les fondateurs de la mécanique n'étaient pas encore complètement débarrassés de l'esprit métaphysique : grâce à quoi ils ont trouvé du premier coup et la formule de cette loi soi-disant expérimentale, et sa raison d'être, et le moyen de l'appliquer.

Sans chercher midi à quatorze heures, ils se sont dit que lorsqu'un corps est soumis à l'action de plusieurs causes qui séparément y produiraient des mouvements, l'effet collectif de ces causes, plus compliqué que chacun de leurs effets individuels, devaient dépendre de ceux-ci; qu'il y avait donc intérêt à calculer ces derniers et à les combiner. En cherchant la manière de les combiner, ils ont rencontré les considérations métaphysiques, il est vrai, mais nullement oiseuses, quoi qu'on en ait pu dire, qui constituent la démonstration du parallélogramme des forces. Ainsi ont-ils obtenu et la formule et l'explication de la fameuse loi expé-

rimentale. L'histoire de la science est ici d'accord avec le bon sens.

Quant à la méthode pour l'appliquer, elle consiste à chercher autour du corps les différentes influences auxquelles il peut être soumis, et ces influences résident toujours dans d'autres corps, avec lesquels il est en relation plus ou moins immédiate. La recherche ne sera pas toujours facile; elle sera toujours féconde. Et si parfois le résultat semble ne pas répondre à vos efforts, si vous rencontrez des mouvements que n'expliquent pas les causes connues, cherchez encore: et c'est ainsi que vous, Œrsted, vous trouverez l'action des courants sur les aimants; vous, Arago, le magnétisme de rotation; et que vous, Le Verrier, vous marquerez du doigt la planète qui se dérobe dans la profondeur des cieux.

Rien de tout cela ne ressort des notions introduites par Kirchhoff. Pourquoi ? Parce que, de crainte de tomber dans la métaphysique ou, comme on dit encore dans l'école, dans le mysticisme, il a voulu ramener la force à un fait palpable, immédiatement mesurable, l'accélération actuelle d'un corps, au lieu de dire ce qu'elle est réellement, une tendance à l'accélération, une cause d'accélération[1]. Et comme un corps ne peut avoir qu'une accélération actuelle, réalisée, au lieu qu'il peut avoir un nombre quelconque de tendances, Kirchhoff s'est trouvé, de son propre aveu, « hors d'état de donner une définition complète de la notion de force ».

Cette discussion met en évidence l'importance fondamentale de l'idée de cause en mécanique. Elle fait mieux comprendre comment cette idée a pu seule conduire Newton à la conception de l'attraction universelle. Celle d'une accélération en raison inverse du carré de la distance, ou, si l'on veut, d'une attraction en raison inverse du carré de la distance exercée uniquement par le Soleil supposé fixe, rendait compte *rigoureusement* des mouvements planétaires connus de son temps, c'est-à-dire tels qu'ils sont définis par les

1. Tendance, si on l'envisage dans le corps qui la subit ; cause, dans celui qui l'exerce.

lois de Képler. D'après les idées que je combats, il est clair qu'il devait s'en tenir là. Rien ne pouvait l'induire à ajouter ces petites accélérations supplémentaires qui déterminent les perturbations et qui ont engagé l'astronomie daus une voie toute nouvelle de progrès.

XIV. — *La vérité des théories, condition de leur fécondité.*

Dans cet exemple éclatant, nous voyons à l'œuvre et la recherche de la vérité naturelle, de la conformité avec la nature, et l'idée de cause qui s'y rattache essentiellement. Nous y voyons aussi ce que produit cette vérité rencontrée, cette conformité réalisée.

C'est parce que l'hypothèse de l'attraction universélle s'est trouvée vraie, que les perturbations annoncées par elle ont été confirmées par l'observation, et que toutes les autres théories qui en découlent se sont vérifiées.

Qu'un homme de génie puisse englober dans une puissante synthèse un grand nombre de lois *connues*, et en former une théorie simple bien qu'artificielle, cela se conçoit, à la rigueur. Mais que les conséquences de cette théorie se trouvent conformes à des lois naturelles inconnues de son auteur, si cela ne vient pas de ce que l'hypothèse est conforme, au moins en partie, à la nature, cela ne peut être que le fait du hasard, et de pareils hasards ne sauraient se renouveler bien souvent. Si donc la vérité d'une théorie peut n'être pas absolument une condition de sa beauté, bien qu'il puisse sembler présomptueux de prétendre faire *mieux que nature* ou seulement aussi bien, il semble difficile d'admettre qu'elle n'est pas une condition de sa fécondité.

Les logiciens nous enseignent qu'en raisonnant correctement sur des prémisses fausses on peut arriver à une conclusion vraie ; elle se trouve vraie non comme conclusion du raisonnement qui y a conduit, mais par quelque autre raison. Aucun d'eux, que je sache, n'a songé à conclure de là qu'il serait indifférent de choisir des prémisses fausses ou des prémisses vraies. C'est cependant ce qui aurait lieu dans

les sciences physiques, à en croire nos modernes philosophes ; et ils s'appuient sur une autorité certes considérable, celle du grand Copernic. M. Duhem, après beaucoup d'autres, nous cite ce passage de la préface du traité *De revolutionibus orbium cœlestium* :

« *Neque enim necesse est eas hypotheses esse veras, imo ne verisimiles quidem; sed sufficit hoc unum, si calculum observationibus congruentem exhibeant.* — Il n'est pas nécessaire que ces hypothèses soient vraies, pas même vraisemblables ; une seule chose suffit, c'est qu'elles donnent un calcul conforme aux observations. »

Je reviendrai plus loin sur la valeur historique de cette citation. Mais il convient de remarquer qu'elle contient plus qu'une simple affirmation ; elle constitue une véritable démonstration. En effet, si les conséquences d'une hypothèse sont conformes aux observations, nous ne pouvons pas demander mieux ; bien plus, nous n'avons aucun moyen de la convaincre d'erreur. Seulement, pour que la démonstration soit concluante, il y faut sous-entendre deux petits mots, que je rétablis en formulant ainsi le dernier membre de phrase :

« C'est qu'elles donnent un calcul conforme *en tout* aux observations. »

Avec cela, je me déclare satisfait et convaincu. Si *toutes* les conséquences d'une hypothèse sont conformes aux observations, quelque loin qu'on pousse la déduction, je tiens l'hypothèse pour parfaite ; mais aussi je la tiens pour vraie, pour conforme à la nature, et si elle me paraît invraisemblable, cela ne peut être que l'effet, chez moi, de préjugés injustifiés

Si cette condition n'est pas remplie, qui vous autorise à dire que « cela suffit » ? Votre *sufficit hoc unum*, mais je le repousse ! Cela dépend des exigences de chacun. A qui ne veut faire que de la mnémotechnie ou à qui se propose de coordonner quelques lois, on ne sait trop dans quel but, cela peut suffire. Mais cela ne suffit pas à la science, car pour elle, on ne saurait trop le répéter, les hypothèses sont avant tout un instrument de découvertes.

Au surplus, dès qu'on tombe sur une conséquence que l'expérience dément, chacun est bien forcé de reconnaître que l'hypothèse ne suffit plus. Mais la conclusion pratique à tirer de là est bien différente dans les deux systèmes, et c'est peut-être là le point précis où ils se distinguent tout à fait.

Pour les symbolistes, l'hypothèse a suffi jusque-là ; on la conserve pour cette partie de la science dont elle résume les lois ; pour la suite, elle reste court ; on recourra à une autre. Il y aura une solution de continuité entre les deux parties de la science : peu importe !

Pour les réalistes, l'hypothèse est démontrée inexacte, au moins en partie ; il faut ou l'abandonner entièrement, ou la modifier en quelque point, ou la compléter : à cet effet, on recherchera si le désaccord avec l'expérience provient des bases essentielles ou de détails secondaires péchant par excès ou par défaut, et l'on ne se tiendra pour satisfait que lorsque l'accord sera rétabli.

En attendant ce résultat, l'hypothèse ancienne, même reconnue foncièrement défectueuse, ne sera pas bannie de la science ; elle conserve une valeur didactique, soit qu'elle permette d'exposer simplement certaines questions, de représenter commodément certains phénomènes, soit qu'elle permette d'utiliser pour une branche de la science des déductions toutes faites empruntées à une autre. Souvent même on trouvera commode de la conserver après qu'elle aura été avantageusement remplacée. C'est ainsi que, dans une grande partie de l'astronomie, on parle et on raisonne comme si la Terre était immobile.

J'ai déjà rappelé le rôle que de semblables hypothèses jouent dans les théories d'application. Elles ne sont même pas dénuées de toute fécondité. Ainsi la théorie des deux fluides électriques a certainement conduit à des découvertes considérables, qui n'étaient nullement contenues dans les premières observations auxquelles cette hypothèse a dû sa naissance.

Pourquoi cela? Parce que cette hypothèse, inexacte dans certains détails, contient une grande part de vérité. Elle

représente la nature de plus près et plus complètement que les lois expérimentales qui y ont conduit, et elle se montre féconde dans la mesure même où elle est vraie. Et ceci fait bien éclater, ce me semble, l'erreur que M. Duhem a commise avec sa méthode idéale et parfaite : les hypothèses fausses elles-mêmes contiennent presque toujours plus de vérité que les lois expérimentales qui les ont suggérées.

Mais elles contiennent aussi du faux, et, par ce motif, elles peuvent égarer. En déduisant les conséquences d'une hypothèse, nous n'en utilisons jamais tous les éléments. Quand nous parlons d'un fluide, par exemple, ou d'une substance que, faute de mieux, nous assimilons aux fluides que nos organes peuvent sentir, l'assimilation n'est exacte qu'en partie. Tant que nous restons dans un ordre de questions où nous n'utilisons que les propriétés réellement communes aux deux substances, les conclusions sont exactes ; s'il devient nécessaire de pousser plus loin l'assimilation, nous tombons dans l'erreur : la théorie qui, jusqu'alors, se montrait équivalente à la vérité, devient tout d'un coup trompeuse.

Or c'est à quoi est toujours exposé le savant qui marche à la découverte, comme le navigateur s'avance dans la haute mer sans savoir quels rivages se présenteront sur sa route. Pour celui-là, toute inexactitude dans les hypothèses peut occasionner une erreur d'orientation et l'engager dans une fausse voie. Il est donc essentiel de serrer la réalité d'aussi près que possible.

Copernic, dont on invoque ici l'autorité, nous fournit, à cet egard, l'exemple le plus éclatant. Tant qu'on se borne à rendre compte des apparences du ciel à un point de vue exclusivement cinématique, peu importe qu'on fasse tourner la Terre autour du Soleil ou le Soleil autour de la Terre, qu'on fasse pivoter celle-ci sur elle-même, pour engendrer le mouvement diurne, ou qu'on fasse tourner la sphère céleste autour de son axe, qu'on adopte, en un mot, le système de Copernic ou celui que Tycho-Brahé avait imaginé après coup pour sauvegarder le principe de l'immobilité de la Terre. Dans les deux cas, les mouvements relatifs des

astres par rapport à l'observateur restent les mêmes, et, comme ces mouvements relatifs déterminent seuls les apparences dont il s'agit, il importe peu qu'on adopte l'un ou l'autre système : ces deux systèmes sont équivalents *pour cet objet spécial*, parce qu'ils sont également vrais *sous le rapport considéré*.

Mais que Newton, élargissant le point de vue, envisage dans ces mouvements un vaste problème de dynamique, et cette équivalence disparaît. Dans le système géocentrique de Tycho-Brahé, tout est compliqué, invraisemblable, rien ne laisse apercevoir une cause dominante et ne conduit à la solution ; tout au contraire, le rôle inverse assigné au Soleil par rapport à la Terre et par rapport aux autres planètes ne peut que masquer l'unité du système et égarer le chercheur ; le fait même de voir ce corps énorme tourner autour d'un autre, d'un volume incomparablement moindre, qui reste immobile, éloigne l'idée de voir dans tout cela un mécanisme mû par des forces ordinaires ; tout au moins faut-il introduire quelque cause exceptionnelle pour fixer la Terre en place.

Le système héliocentrique de Copernic est, au contraire, éminemment simple et suggestif ; on est conduit comme par la main à l'idée de l'attraction. Nul doute que Copernic n'ait été le précurseur nécessaire de Newton.

Nous savons cependant que son système est lui-même inexact. Le véritable centre des mouvements n'est pas celui du Soleil, mais bien le centre de gravité du système solaire qui en est très voisin ; ce centre de gravité n'est pas en repos, mais il est affecté d'un mouvement très sensiblement uniforme. Seulement, ces écarts entre l'hypothèse copernicienne et la réalité étaient assez faibles pour que l'une suggérât l'idée de l'autre et permît d'y parvenir facilement par de simples corrections. Le contraire aurait eu lieu avec le système de Tycho. Il arrive pour les doctrines sientifiques quelque chose d'analogue à ce qui se présente en mathématiques, lorsqu'on emploie pour résoudre un problème la méthode des approximations successives : en partant d'une solution déjà approchée, on arrive, par certains procédés de

calcul, à une solution aussi exacte qu'on le veut ; mais si la solution primitive est trop inexacte, les mêmes procédés, loin de conduire au but, en éloignent généralement de plus en plus.

Il y a deux parties dans l'œuvre de Copernic : une œuvre proprement scientifique, qui est d'avoir débrouillé les mouvements célestes, et dont le résultat subsiste en entier dans le système de Tycho-Brahé ; et une œuvre philosophique, qui est d'avoir rapporté ces mouvements au Soleil pris pour centre. La première est considérable, elle a eu pour couronnement une découverte de premier ordre, la détermination des diamètres des orbites planétaires ; et cependant la seconde a paru, au yeux de la postérité, tellement plus importante encore qu'elle a en quelque sorte éclipsé la première, et que celle-ci, presque ignorée du public instruit, a souvent été perdue de vue même par les historiens de la science.

XV. — *Les théories réelles et Copernic.*

Comment se fait-il donc que ce grand homme ait paru méconnaître ce qui a fait son principal titre de gloire et qu'on puisse le citer parmi ceux qui font peu de cas de la conformité des théories avec la réalité naturelle?

La réponse est simple. La phrase citée tout à l'heure n'est pas de lui. La préface d'où elle est tirée fut ajoutée en tête de son ouvrage, dans le but, évidemment, de ménager à celui-ci un accueil plus favorable, par l'un des éditeurs chargés d'en surveiller l'impression à Nuremberg, probablement le théologien André Osiander. Les éditeurs modernes de Copernic [1] admettent cette addition et la regardent comme contraire au sentiment de leur auteur : *Copernici rationi et sententiæ non consentanea.* Ils rappellent que l'évêque de Culm, Gysius, ami de Copernic, qui avait provoqué la publication de son ouvrage et avait servi d'intermédiaire pour l'envoi à Nuremberg, protesta dans

1. Varsovie, 1854.

une lettre du 26 juillet 1543, c'est-à-dire deux mois après la mort de Copernic, contre la mauvaise foi de l'éditeur et de l'imprimeur.

Képler affirme le même fait à plusieurs reprises. Il nous apprend qu'une note ajoutée sur son exemplaire du traité *De Revolutionibus*, de la main de Jérôme Schreiber, de Nuremberg, attribue la préface à Osiander, qui la publia, dit Képler, *Copernico ipso aut jam mortuo aut certe ignaro* [1].

Toutefois, le savant secrétaire de la Société scientifique de Bruxelles, M. Mansion, dans une communication faite au *Congrès scientifique international des catholiques*, tenu à Paris en 1891, a cherché à justifier l'auteur de la préface du reproche de trahison et à montrer que la manière de voir qu'il exprime est bien celle de Copernic lui-même. Il rappelle notamment que, dans le cours de son traité, Copernic présente toujours son système à titre d'hypothèse, et qu'une seule fois il sort un peu de cette réserve pour dire : PROBABILIOR *est mobilitas terræ quam ejus quies* [2].

Si l'on réfléchit cependant aux préjugés nombreux et puissants que la nouvelle doctrine rencontrait, non seulement parmi les autorités religieuses, mais aussi et plus encore dans les écoles philosophiques ; si l'on se rappelle cette prudence qui avait conduit le vieux chanoine polonais à ajourner l'impression de son livre jusqu'à la veille de sa mort, on sera peut-être conduit à estimer que l'affirmation que je viens de transcrire représente mieux le fond de sa pensée que toutes les restrictions dont il l'accompagne.

Képler, presque contemporain de Copernic et son admirateur passionné, Képler qui, sans aucun doute, avait dû se renseigner par tradition sur les doctrines du maître, se montre très affirmatif à cet égard. Dans le préambule qu'il a placé en tête de son traité *De motibus stellæ Martis*, s'adressant à Ramus, qui avait reproché à Copernic de vou-

1. Préambule du traité *De Motibus stellæ Martis*.
2. Compte rendu du Congrès, 7e section, page 384.

loir démontrer la vérité des choses naturelles par des causes fausses, il s'écrie :

Fabula est absurdissima, fateor, naturalia per falsas demonstrare causas : sed fabula hæc non est in Copernico : quippe qui veras et ipse arbitratus est hypotheses suas...; neque tantum est arbitratus, sed et demonstrat veras [1].

Se figure-t-on d'ailleurs Copernic placé en face du système de Tycho-Brahé, et mis en demeure, au nom des principes formulés par lui, de le déclarer égal au sien ? J'imagine qu'il n'aurait pas fait cette déclaration sans l'accompagner d'un sourire ironique. En tout cas, s'il avait poussé jusque-là le désintéressement scientifique, il aurait à coup sûr soulevé les protestations des plus illustres parmi ses successeurs. Nous venons de voir celle de Képler ; Newton aurait eu des raisons meilleures encore pour parler de même.

Les passages de Copernic ou de sa préface que je viens de rappeler appellent d'ailleurs une remarque importante et susceptible de beaucoup d'autres applications. Il y est question d'hypothèses *vraisemblables*, de mouvements *probables*. Qu'est-ce à dire ? S'il y a, dans l'ordre scientifique, des propositions probables ou vraisemblables, ressemblant au vrai, c'est donc que le vrai existe, et qu'il a des caractères accessibles à nos moyens d'investigation. Une proposition donnée peut ne réunir ces caractères que dans une mesure insuffisante, et alors elle est seulement vraisemblable ; mais qui peut nous interdire l'espoir de les compléter ? Affirmer qu'il existe des vraisemblances, c'est donc affirmer que le vrai existe et que nous pouvons le connaître ; or, s'il en est ainsi, nous l'avons déjà remarqué (VI), peut-il être indifférent de le posséder ou seulement de le rechercher ? Donc, en prenant même Copernic au pied de la lettre, on doit restreindre ses assertions aux questions spéciales

1. « C'est, j'en conviens, le comble de l'absurdité, que de vouloir démontrer les choses de la nature par des causes fausses ; mais cette absurdité ne se trouve pas chez Copernic, car il tint pour vraies ses hypothèses..; et non seulement il les tint pour vraies, mais il les démontre telles. »
Képler, on le voit, n'était pas tendre pour le symbolisme.

dont il s'occupe ; pour la thèse générale, il est des nôtres.

XVI. — *Des hypothèses mécaniques.*

On objecte la prétendue stérilité des hypothèses, et en particulier des hypothèses mécaniques. M. Duhem consacre tout un chapitre à celles-ci, qui, assure-t-il, disparaissent de plus en plus de la science. Mais, comme il leur reproche surtout de s'écarter de la méthode idéale qu'il a tracée, si j'ai réussi à montrer combien son idéal est inacceptable, j'ai par là même ébranlé ses critiques par la base.

Je désire toutefois bien préciser ma manière de voir au sujet des hypothèses mécaniques. N'y a-t-il dans la nature matérielle que matière et mouvement, ou, suivant une doctrine plus large et plus accommodante, matière, mouvement et force ? En d'autres termes, tous les phénomènes peuvent-ils s'expliquer au moyen de combinaisons de particules matérielles douées au besoin de forces attractives ou répulsives s'exerçant ou non à distance ? Parmi les philosophes, les uns l'affirment, les autres le nient. Au point de vue scientifique, je dirai : *adhuc sub judice lis est* ; et j'ajoute que la question ne sera probablement jamais résolue ; démontrer l'impossibilité d'un tel résultat semble difficile ; pour en démontrer la possibilité, il faudrait expliquer d'une manière satisfaisante tous les phénomènes connus..., jusqu'à ce qu'on en découvre d'autres.

Mais, si la théorie mécanique n'est pas, à mon avis, un idéal obligé, elle est un idéal très naturel, et je comprends à merveille qu'elle ait séduit tant de grands esprits. La raison en est simple.

Tout le monde reconnaît, même ceux qui, à l'exemple de M. Poincaré, n'admettent pas la nécessité de réduire au minimum le nombre des hypothèses, tout le monde, dis-je, reconnaît que c'est au moins un mérite pour une théorie que d'en contenir le moins possible. Or il y a trois entités qui s'imposent à la base de toute théorie : ce sont l'espace, le temps, et la matière qui se meut dans l'un et dans l'autre. Nous sommes obligés d'admettre cela, s'est-on dit tout na-

turellement ; si nous pouvions nous passer d'autre chose ! Si ce minimum était le tout ! Mais c'est là la formule même d'une théorie entièrement mécanique.

Cela conduit, objecte-t-on, à de grandes complications. D'accord, mais qu'y a-t-il de plus certain que la complexité des appareils matériels qui constituent le monde ?

A cette complexité des groupements matériels, les théories mécaniques cherchent à joindre la simplicité des relations entre les parties de la matière ; je conviens que cette simplicité est moins certaine et que, suivant la remarque de M. Duhem, il se peut qu'en la faisant trop grande on se heurte à des impossibilités. Mais c'est là précisément ce qu'il s'agit de vérifier. Où en serait la science, si l'on ne s'avançait jamais qu'avec la certitude d'arriver ?

En se proposant cet idéal, on s'impose des entraves ; il est plus commode de dire : la chaleur, c'est la propriété d'être chaud ; la lumière, c'est ce qui nous permet de voir les corps ; et cela peut suffire comme moyen mnémotechnique : mais c'est renoncer à toute explication. Expliquer un phénomène, c'est le ramener à d'autres phénomènes connus : il est possible qu'on n'arrive pas à les ramener tous à ceux de la mécanique et qu'il existe dans la nature d'autres phénomènes primordiaux ; mais, pour en être certain, il faut d'abord essayer de s'en tenir aux premiers.

M. Duhem compare deux physiciens, dont l'un poursuit une théorie mécanique et l'autre se contente de la « méthode idéale et parfaite », à deux artistes auxquels on demande de rendre un même objet, l'un avec toutes les ressources du dessin, l'autre avec le simple trait. C'est se donner trop beau jeu. Il serait plus juste, ce me semble, de considérer deux peintres dont l'un emploie une palette chargée de couleurs diverses et dont l'autre obtient le même résultat avec trois couleurs, un rouge, un jaune, et un bleu. Au point de vue de l'art, on ne peut qu'approuver le premier, pour peu qu'il obtienne plus de justesse dans les tons ou seulement de célérité dans l'exécution. Il en va tout autrement en matière de science.

Les théories mécaniques, assure M. Duhem, disparais-

sent l'une après l'autre de la science. Je cherche vainement lesquelles. S'il s'agit de l'optique, je vois bien que, suivant le spécimen donné par M. Duhem (p. 154), on peut esquisser de vagues généralités destinées à remplacer la théorie des ondulations ; mais quand il s'agit d'obtenir des résultats, on en revient à des raisonnements mécaniques. Est-ce la théorie cinétique des gaz ? La campagne par laquelle Hirn a terminé sa carrière scientifique me semble avoir été plus fâcheuse pour lui que pour la théorie qu'il attaquait. Il y a, nous dit-on, la thermodynamique, brillant lépidoptère dont la théorie mécanique de la chaleur n'était que la chrysalide. Il serait téméraire de ma part d'entrer en contestation sur ce point avec un spécialiste aussi autorisé que M. Duhem. Cependant, dans tout ce que je lis sur cette science, je vois encore bien des vestiges de la vieille enveloppe. En tout cas, c'est comme théorie mécanique qu'elle a été inventée [1], et cela devrait rendre ceux qui la cultivent un peu indulgents pour les théories de ce genre ; j'oserai ajouter que c'est comme telle qu'elle progresse, car c'est toujours sur des considérations mécaniques que les physiciens se guident lorsqu'ils cherchent à en étendre les conséquences expérimentales.

XVII. — *De la prétendue stérilité des hypothèses. Exemple de la théorie atomique.*

Mais en voilà assez sur les théories mécaniques, dont je n'ai pas ici pour but de faire l'apologie. Elles ne sont qu'un cas particulier, un cas limité des théories que j'ai appelées réelles. Ce que je veux établir, c'est que ces théories réelles, bien loin d'être inutiles et stériles, sont les seules dont les physiciens fassent effectivement usage pour se guider dans leurs recherches.

Si l'on demandait à n'importe quel physicien : « pouvez-

1. On sait que c'est en partant du principe énoncé plus haut : *causa æquat effectum,* que J. Robert Mayer est parvenu à la conception de la théorie mécanique de la chaleur. On signale volontiers les abus de la métaphysique ; il est bon, à l'occasion, d'en rappeler les bienfaits.

vous vous passer entièrement d'hypothèses? » aucun, je pense, n'oserait répondre oui d'une manière absolue. Tous, en effet, en font constamment usage, et l'emploi des hypothéses en physique est un des lieux communs de la méthodologie.

Mais beacoup, sans doute, demanderaient à faire une distinction. Ils admettraient ces hypothèses secondaires, provisoires, en quelque sorte, que l'on peut jusqu'à un certain point considérer comme la traduction immédiate de l'expérience; ils repousseraient les grandes hypothèses qui ont la prétention d'aller au fond des choses.

Cette distinction est sans valeur. Outre que la plupart du temps ces hypothèses secondaires se rattachent aux grandes, il n'y a, dans tous les cas, entre les unes et les autres, aucune différence essentielle de nature; les unes et les autres visent à traduire une réalité.

Sans doute, plus une hypothèse est profonde et tend à pénétrer dans l'intime constitution des êtres, plus elle est sujette à erreur, plus elle exige des vérifications nombreuses; mais aussi plus elle a de conséquences et de portée. Le navigateur prudent qui ne perd pas de vue le rivage peut faire avec sécurité d'honorables découvertes; à celui qui s'avance hardiment dans la haute mer, il faut une boussole sûre et une âme intrépide; là, il doit affronter le choc des grandes lames, le souvenir des naufrages antérieurs et l'effroi de l'inconnu; là, trop souvent, des compagnons timides se retournent contre celui qui les a entraînés; mais là aussi se rencontrent les grands horizons et les continents nouveaux.

L'histoire de la science est un perpétuel démenti à cette affirmation de la stérilité des hypothèses. M. Duhem explique cela par une simple coïncidence: les hypothèses ont pris naissance à l'époque où les sciences, naissantes elles-mêmes, ont fait de rapides progrès; on a pu croire qu'elles étaient pour quelque chose dans ce progrès: c'était une erreur. Mais on admettra que la coïncidence crée au moins une présomption en faveur des hypothèses, et que ce serait à leur adversaire de prouver son dire. Il ne le fait pas; en entrant dans le détail des faits, on reconnaît aisément que c'est le contraire

qui est vrai. J'en donnerai un seul exemple, et je l'emprunte à M. Duhem lui-même, dans son travail sur la notation atomique.

M. Duhem est sévère pour ces pauvres atomes. Il énumère avec complaisance les difficultés que leur partisans rencontrent à expliquer la valence des atomes, variable d'un composé à l'autre, ainsi que l'isomorphisme de corps dont les formules brutes sont analogues mais dont les formules développées sont différentes. Je pourrais me borner à lui répondre que la valence, qui varie dans des circonstances non définies jusqu'à présent, n'est pas une théorie achevée, mais une ébauche de théorie ; que les formules développées ne sont elles-mêmes qu'une hypothèse ; que la science a vu maintes fois se résoudre de la manière la plus naturelle des antinomies analogues à celles qu'il signale ; témoin, la belle théorie de M. Williamson sur les acides polybasiques, exposé par lui-même.

Mais je dois en outre lui faire remarquer que vainement il croit, de son côté, éviter ces mêmes difficultés en niant les questions et en déclarant qu'il ne cherche pas d'explications: un peu, semble-t-il, comme la perdrix, qui, à ce qu'on assure, pense échapper au danger en se fourrant la tête dans un trou. Je prends, par exemple, la notion d'analogie chimique. On la définit, dit M. Duhem, non pas comme un concept géométrique, mais à la manière des naturalistes, par des comparaisons et des rapprochements entre les corps; puis on cherche à représenter par des formules (brutes) analogues les composés chimiques analogues[1]. Or, pour chaque corps simple, un seul composé suffit à fixer l'équivalent; pour celui-là, la concordance entre la formule brute et l'analogie chimique existe par définition, mais pour les autres composés innombrables de ce même corps, la formule chimique se trouve aussitôt fixée à un facteur entier près. Cela étant, il est infiniment improbable *a priori* que ces derniers se trouvent avoir des formules simples quelconques, encore moins des formules analogues à celles des autres composés analo-

1. *Revue des questions scientifiques*, avril 1892, page 397.

gues de la chimie, et que, par conséquent, le problème ci-dessus posé soit susceptible de solution; il n'y a, par exemple, aucune raison de supposer que deux corps qui cristallisent de la même manière aient des formules analogues. C'est cependant le contraire qui a lieu. Le problème se résout de lui-même. Ces caractères variées qui constituent l'analogie chimique, marchent d'accord entre eux et avec la formule.

Voilà, certes, un résultat imprévu, surprenant; et aussitôt cette question se présente à l'esprit : comment cela se fait-il? pourquoi en est-il ainsi? « Vous n'avez pas besoin de le savoir, répond M. Duhem : c'est une loi expérimentale ; que cela vous suffise. » Eh bien, il y a comme une conscience scientifique qui se révolte contre cette manière de traiter les questions par l'éteignoir. L'esprit se refuse à rester inerte et muet en présence d'un tel problème. Et lorsqu'une théorie comme la théorie atomique, après avoir ramené à une cause simple les lois fondamentales des proportions définies, des proportions multiples, des équivalents, des volumes, fournit encore une explication très naturelle du fait que je viens d'énoncer et, dans une certaine mesure au moins, de celui de l'atomicité, il se refuse à voir là une pure affaire de simplification, ou un symbole, œuvre artificielle de ses propres facultés ; il ne peut y voir qu'un grand fait naturel, dont l'expression pourra être modifiée, dégagée d'éléments parasites, mais dont l'existence est indéniable. Lorsque, en outre, il a goûté le vif plaisir qu'on éprouve, par exemple, à l'exposé de l'ingénieuse théorie du P. Leray sur les carbures d'hydrogène [1], il comprend que ces questions, bien loin d'être oiseuses et inutiles, sont le véritable sel de la science, sans lequel celle-ci serait insipide et indigeste, propre à rebuter quiconque s'élève au-dessus d'un idéal purement utilitaire.

Non moins qu'au point de vue de l'intérêt scientifique, l'exemple est instructif au point de vue de la fécondité des théories.

(1) Le P. A. Leray : *Complément de l'essai sur la synthèse des forces physiques*. Paris, Gauthier-Villars, 1892, pp. 105 et suiv.

M. Duhem nous rappelle la lutte engagée jadis entre les deux écoles ayant à leur tête deux chimistes de génie, Ad. Würtz et Henri Sainte-Claire Deville ; il a rappelé aussi quelques-unes des nombreuses conquêtes scientifiques de la première, l'école atomique, conquêtes qui se poursuivent encore aujourd'hui ; enfin, il reproduit, en les adoptant, ces paroles d'Henri Sainte-Claire Deville : « L'hypothèse des atomes, l'abstraction de l'affinité, des forces de toute sorte que nous faisons présider à toutes les réactions des corps que nous étudions, sont de pures inventions de notre esprit, des noms que nous faisons substance, des mots auxquels nous prêtons une réalité. »

Or l'histoire nous apprend que ce chimiste éminent, après avoir donné sa mesure par la brillante découverte de l'acide azotique anhydre, s'est éloigné de plus en plus de ce que j'appellerai la vraie chimie, la chimie qualitative, celle qui s'occupe de distinguer les corps les uns des autres et tout d'abord de les découvrir, plutôt que d'en mesurer les propriétés. Il s'est adonné à des applications, comme sont ses travaux sur le platine et sur l'aluminium, ou à des recherches théoriques générales, comme ses études sur la dissociation. Lui-même, j'en puis témoigner, rangeait ces derniers travaux dans la physique et mettait une certaine coquetterie à se qualifier de physicien. Tous ses disciples ont suivi la même voie.

Faut-il le regretter pour la gloire d'Henri Sainte-Claire Deville, ou pour la science en général ? C'est une autre question. Les hommes de cette trempe, de quelque côté qu'ils se portent, tracent toujours leur sillon, outre que, chez eux, la puissance de l'exécution rachète souvent les erreurs du système. Mais, pour la science chimique en particulier, il semble difficile de mettre en doute qu'elle y ait perdu beaucoup.

En tout cas, sur la question spéciale qui nous occupe, à savoir la fécondité des vues relatives à la constitution des corps, l'expérience se prononce ici d'une manière écrasante. Le véritable *criterium*, en cette matière, est évidemment la découverte ou plutôt la production méthodique de corps

nouveaux. Eh bien, voilà deux systèmes dont l'un enfante comme à volonté les types les plus remarquables, tandis que l'autre détourne ses adeptes des recherches de cet ordre et conduit le chimiste de génie qui l'a adopté à mourir dans la peau d'un physicien [1]. Et c'est ce dernier que vous recommandez ! Ah ! vraiment, vous êtes orfèvre : pardon, vous êtes physicien, monsieur Duhem.

Ce rapprochement n'autorise-t-il pas l'école qui poursuit la réalité dans l'hypothèse à repousser fièrement le reproche de son illustre adversaire, ce reproche que M. Duhem a voulu prendre pour conclusion de son second article ; et, lorsque Henri Sainte-Claire Deville parle de ce « mysticisme scientifique dont la chimie donne, en ce moment, un dangereux exemple », à lui répondre avec assurance : « Pas si dangereux que votre scepticisme. »

XVIII. — *Conclusion.*

Je m'arrête sur cet exemple décisif, qui nous présente à la fois l'épreuve et la contre-épreuve et qui *illustre* admirablement les considérations que j'ai essayé de développer. Je m'arrête et je me résume.

Non, il n'est pas exact que les théories soient un moyen de soulager la mémoire ; en fait, elles ne servent pas ou presque pas à cela. On s'éloigne un peu moins de la vérité en disant qu'elles ont pour but de coordonner les lois ou de les présenter sous un énoncé plus simple ; mais ce but n'est que secondaire et accessoire, ou plutôt, ni la coordination, ni la simplicité ne sont par elles-mêmes un but véritable. Le but véritable est la connaissance de la nature, l'explication des lois par leurs causes.

Nous devons poursuivre ce but parce que nous le pouvons. Nous le pouvons, s'il est vrai qu'il nous est donné de connaître des faits naturels quelconques ; car nul ne peut assigner une limite à nos recherches et fixer un moment où

1. On sait que M. Berthelot, autre adversaire de la théorie atomique, après avoir débuté avec éclat comme *découvreur* en chimie, s'est également tourné vers la partie physique de la science.

nous sortirions du fait pour tomber dans le symbole. Un fait est une proposition vérifiée ; une hypothèse est une proposition à vérifier : entre l'un et l'autre, il y a une différence de certitude, aucune de nature.

Nous le devons, parce que tel est l'intérêt capital de la science. La connaissance de la nature est le seul objectif capable de soutenir la curiosité scientifique ; la conformité avec la nature, prise pour but, est un guide dans la construction des hypothèses ; réalisée, elle est la condition de la fécondité des théories.

Sans doute, aucune des grandes hypothèses qui ont cours dans la science ne peut être considérée comme définitive ; toutes sont certainement incomplètes sous quelques rapports, en même temps que chargées de détails inutiles. Elles sont fécondes dans la mesure où elles sont exactes, et trompeuses dans la mesure où elles s'écartent de la réalité. Il faut donc les appliquer avec prudence, en vérifier constamment les conséquences, mais n'en pas méconnaître le caractère. Il faut notamment maintenir ce principe, que toute contradiction entre deux théories ou entre deux parties d'une théorie est un signe infaillible d'erreur, qu'on peut tolérer provisoirement, mais qu'on doit s'attacher sans cesse à faire disparaître.

Restons donc fidèles aux vieux principes, éternellement vrais. Proposons-nous, non pas d'élaborer des symboles plus ou moins utiles, mais de connaître la nature. Dût-on nous trouver « vieux jeu », ou même nous accuser de faire de la métaphysique, avouons cette noble ambition. Là est la vérité, là est la science.

E. VICAIRE.

LE PROBLÈME ESTHÉTIQUE

ET LA STATISTIQUE DES ÉPITHÈTES

Dans un livre qui vient de paraître chez l'éditeur Alcan[1], je propose une méthode nouvelle pour résoudre les problèmes, si discutés, d'*expression*, de *goût*, de *beauté*, et pour arriver, si c'est possible, à la détermination d'un *Idéal*.

Cette méthode consiste, d'abord, à dresser une statistique de tous les *adjectifs* de la langue. Ce sont là, en effet, les documents les plus immédiats de notre appréciation, favorable ou critique, en face des objets ou phénomènes extérieurs ; et ils ont ce mérite de traduire à la fois nos *impressions* personnelles et les *qualités* de l'objet qui provoquent ces impressions. Toute représentation « du dehors », quelle que soit sa catégorie, admet, comme truchement, deux espèces de termes : les uns expliquent la nature de l'effet ressenti, — ou du moins l'impliquent : *étouffant*, *rafraîchissant*, *aveuglant*, *réconfortant*, *déprimant* ; — les autres traduisent le caractère de l'agent provocateur : *chaud*, *glacé*, *rayonnant*, *vif*, *lent*, *mélancolique*. Et ces deux séries de vocables, en se substituant ou s'enchaînant dans notre langage instinctif, relient très facilement l'une à l'autre la face *subjective* du phénomène expressif à sa face *objective*, l'émotion des choses à leur *notion*, et par là notre idéal humain, intérieur et abstrait, à l'idéal extérieur et concret de la nature.

Les quelques exemples suivants fixeront les idées :

Une pêche excellente	en soi : *succulente*, *juteuse*, *fondante*, mûre à point.
	pour nous : *savoureuse*, qui fait venir l'eau à la bouche.

1. *Les éléments du Beau*, in-12 de XX-582 p. — Paris, F. Alcan, 1898.

Un soleil magnifique.	**en soi : *rayonnant, ardent, éclatant.*** **pour nous : *aveuglant, brûlant* ou *réconfortant, rassérénant.***
Une mélodie sublime.	**en soi : *parfaite, géniale, vive d'allure* ou *nonchalante.*** **pour nous : *touchante, émouvante, entraînante* ou *méditative.***
Une action superbe.	**en soi : *magnanime, désintéressée, surhumaine.*** **pour nous : *admirable, exemplaire, méritoire.***

Les épithètes une fois élues, parmi toutes les formes du vocabulaire, comme les plus directement connexes avec la question de « goût », je les groupe en un grand tableau suivant deux directions croisées :

Verticalement, d'après la catégorie ; horizontalement, suivant le degré ; soit : qualitativement, de haut en bas ; et quantitativement, de gauche à droite. Chacune de ces unités grammaticales dépend ainsi de deux coordonnées, comme un lieu géographique, ou tel point donné d'une courbe quelconque.

Dans le sens vertical, et « de haut en bas », les épithètes, qu'elles correspondent aux sensations du sujet ou bien aux vertus de l'objet, sont groupées en *catégories*, des plus simples aux plus complexes. Vous voyez se dérouler, à la suite, des groupes d'origine *tactile*, *olfactive*, *gustative*, *auditive*, *visuelle*.

Le groupe *tactile* contient la terminologie des *températures*, et celles des *pressions* ou *consistances*. Le groupe *auditif* embrasse cinq séries : *intensités sonores*, *mesures* et *rythmes*, *tonalités* et *timbres*.

Le groupe *visuel* comprend, sous une même accolade, les *intensités lumineuses*, les « *luminosités* », les *couleurs* et les nuances.

Puis, la nomenclature adéquate à la *forme*, admettant les *dimensions*, les *proportions*, les *orientations*, du tout ou des parties ; celle relative au *mouvement*, avec des subdivisions pour l'*amplitude*, l'*allure*, la *direction*, le *rythme*.

Une nouvelle catégorie, d'ordre hiérarchique supérieur, comporte les caractères d'ordre *physiologique* ou *vital*, *d'âge*, de *sexe*, de *tempérament*, de condition *intellectuelle*, *morale*, *sociale* et *religieuse*..... Enfin se déroule la succession des faits *psychiques*, répartis en : *besoins*, *instincts*, *sentiments*, *idées générales*, *passions*.....

Je donne ici la liste de ces catégories d'après lesquelles doivent être classées toutes les épithètes de la langue française ; mais je me garde bien de la donner comme définitive, encore moins comme support d'une doctrine philosophique arrêtée. L'essentiel est qu'on y sente bien le passage du simple au complexe, et des modalités psychiques subalternes aux manifestations les plus éminentes de la pensée.

1. États physiques.
2. Propriétés physico-chimiques
3. Propriétés moléculaires.
4. Propriétés organiques.
5. Chaud et froid.
6. Lourd et léger.
7. Fort et faible.
8. Fin et grossier.
9. Odeurs.
10. Saveurs.
11. Sons.
12. Clair-obscur.
13. Couleur.
14. Vision.
15. Forme.
16. Mouvement.
17. Nombre.
18. Dimension.
19. Orientation.
20. Ciel et climat.
21. Terre et eau.
22. Flore.
23. Faune.
24. Port et physionomie.
25. Anatomie.
26. Nutrition.
27. Circulation et respiration.
28. Adaptation au milieu, habitat.
29. Veille et sommeil.
30. Vie et mort.
31. Évolution.
32. Aléa, succès et revers.
33. Age.
34. Sexualité.
35. Famille.
36. Intégrité et corruption.
37. Pathologie.
38. Remède et Poison.
39. Ame et corps.
40. Sensibilité.
41. Peine et facilité.
42. Plaisir et ennui.
43. Tristesse et gaîté.
44. Péril et sécurité.
45. Tempérament.
46. Vice et vertu.
47. Attrait et répulsion.
48. Instinct et intelligence.
49. Esprit et bêtise.
50. Éloge et critique.
51. Raison et folie.
52. Apparent et caché.
53. Erreur et vérité.
54. Affirmation et négation.
55. Temps.
56. Espace.
57. Excès et défaut.
58. Égalité et subordination.
59. Simplicité et complication.
60. Fixe et variable.
61. Idéal et réel.
62. Ordre et désordre.
63. Propre et sale.
64. Accord et désaccord.
65. *Beau* et *laid*.
66. Ornement.

67. Sociable et sauvage.
68. Ville et campagne.
69. Patrie et étranger.
70. Organisation sociale.
71. Hiérarchie.
72. Esclavage et liberté.
73. Richesse et pauvreté.
74. Gloire et infamie.
75. Propriété.
76. Justice et iniquité.
77. Guerre et paix.
78. Travail et repos.
79. Commerce, industrie.
80. Vêtement et habitation.
81. Sport, cérémonie.
82. Signe, symbole.
83. Langage.
84. Écriture.
85. Calcul.
86. Science et érudition.
87. Art et style.
88. Religion.

Dans chacun de ces groupes, dits d'*origine*, les épithètes se développent en séries horizontales, graduées *quantitativement*, cette fois, d'après le degré croissant soit de la qualité de l'objet, soit de nos impressions.

Chaque série forme ainsi une gamme d'épithètes, ou, si l'on veut, une échelle statistique, avec un *minimum* à gauche et un *maxinum* à droite, et la possibilité d'établir une moyenne entre ces deux extrêmes.

Soit la gamme des *saveurs* prise dans sa plus grande généralité :

←	→
Saveurs de plus en plus douces :	*Saveurs de plus en plus fortes :*
nauséabond (par fadeur), fade, Sucré, doux.	Salé, astringent, amer, nauséabond (par amertume).

Mais cette gamme ne renferme qu'une très faible portion des adjectifs que suggère la sensation du goût. Il faudra donc la renforcer, dans le sens vertical, de tous les équivalents quantitatifs, autrement dit, combiner la notion de grandeur avec la notion d'espèce : ce qui donnerait quelque chose d'approchant à ceci :

Nauséabond	fade	sucré	doux	salin	astringent	amer	nauséabond
(par fadeur)	fadasse	douceâtre	suave	épicé	sûr	acerbe	(par amert.)
répugnant	écœurant	succulent	alléchant	appétissant	acide	rèche	âcre
rance.							vireux.

*
* *

Ce procédé tout *lexicologique*, simple dans son principe, mais d'une application assez épineuse dans le détail, nous

paraît d'une efficacité supérieure pour la solution des problèmes. Nous nous étonnons qu'aucun psychologue n'ait encore tenté ce travail ; ou, ce qui revient au même, que ce travail, si fécond, n'ait tenté jusqu'ici aucun psychologue. Il est probable, cependant, que la réponse à toutes nos questions sur le jugement, le goût, le rythme, la pondération, la valeur intrinsèque ou extrinsèque des choses, se trouve en germe dans une certaine ordonnance des idées. Aristote l'avait pressenti, la scolastique avait utilisé ses cadres, mais la science expérimentale, par ses découvertes, oblige les modernes à des remaniements compliqués. Le mieux était de faire table rase de tous les systèmes antérieurs, et de dresser à neuf une statistique positive, indiscutable, *impersonnelle* surtout, des idées, par les mots qui les représentent. C'est ce que nous avons entrepris, et nous voudrions faire passer sous vos doigts, anneau par anneau, la chaîne des résultats obtenus [1]. Ils apparaissent d'abord, ces résultats, sous une forme purement lexicographique ; mais, fait curieux, les lois tout empiriques que va dégager, pour ainsi dire automatiquement, le pur agencement des vocables, se trouveront coïncider avec d'autres lois que la science avait, à part soi, formulées. Ce sera sans doute un spectacle piquant de voir l'instinct populaire, inconscient, confirmé par la transcendance du calcul.

Je m'occupe, tout d'abord, de l'ordonnance verticale, ou par *catégories*, tout en supposant mes épithètes déroulées en gammes chromatiques de la gauche vers la droite. De l'examen des diverses colonnes du tableau je déduis :

1° Une loi de *persistance* du terme inférieur et concret dans les catégories abstraites et supérieures.

2° Une loi de *substitution* réciproque, ou par équivalence, du terme *modal*, du terme *final*, et du terme *causal*. Nous dirons ce qu'il faut entendre par ces mots.

3° Une loi de *filiation* des termes de « pure constatation » aux termes « d'appréciation esthétique ».

1. Cet article est comme un commentaire très développé du début de notre livre : *Les éléments du beau*. Il a été rédigé sur un ton moins technique et plutôt vulgarisateur.

*
* *

La loi de « persistance du terme inférieur » se révèle par ce fait, qu'on retrouve à chaque instant dans une même colonne verticale, aux étages les plus différents, la même forme de qualificatif. On dit, en effet, aussi bien : un temps *froid*, une saveur *froide*, une teinte *froide*, une musique *froide*, un visage *froid*, un caractère *froid*, un accueil *froid*. De même : une pierre *dure*, un travail *dur*, une parole *dure*.... ; un temps *sec*, un tempérament *sec*, un bruit *sec*, un langage *sec*.... ; un *gros* homme, une *grosse* affaire...

La substitution autorisée par cette équivalence est parfois très piquante à étudier de près : lorsqu'on dit, si naturellement : un *froid noir*, une *voix blanche*, une *verte semonce*, une *colère bleue*, il semble qu'on voie la température de ses yeux, et que les choses morales se projettent en couleur ; quand on parle de *lanterne sourde*, on paraît tendre l'oreille à la lumière. D'autre part, ces expressions si fortes : un *son mourant*, un *site riant*, un *hôtel borgne*, une *strophe boiteuse*, indiquent la tendance de la métaphore à passer du vif à l'inerte, comme elle passait, dans les exemples précédents, de l'inerte au vif, et du vif à l'abstrait.

Sans admettre le moins du monde, avec l'école transformiste outrée, que le sentiment, la pensée, sont des produits d'évolution de la vie, celle-ci se rattachant au simple mouvement mécanique, je constate et fidèlement enregistre cette émerveillante filiation du « physique » au « métaphysique », dont le fait est incontestable et le *comment* nous échappe. Ce principe de l'*atavisme* verbal, ou de la persistance des types lexicologiques rudimentaires dans les couches d'idées les plus hautes, témoigne une fois de plus de l'universalité des principes qu'on avait cru d'abord exclusifs aux sciences naturelles : il rend bien compte du passage, inexpliqué jusqu'ici, du sens *propre* des mots à leur sens *figuré*, et justifie l'usage des comparaisons, considérées encore bien à tort comme arbitraires.

Faisant un livre sur le beau, c'est l'esthétique que j'ai voulu, comme il est juste, faire bénéficier de ces constata-

tions. La conclusion qui s'impose est que le sentiment esthétique *supérieur*, qui correspond aux idées les plus éthérées, les plus vierges en apparence de toute impression corporelle, se rattache, par une chaîne serrée de transitions, à la modification sensorielle la plus immédiate.

Et peut-on en prendre scandale, dès qu'on s'avise de songer qu'une sensation dite *matérielle*, celle d'une piqûre d'épingle par exemple, est, en somme, déjà un fait qui dépasse la matière : de la douleur d'une épingle à celle d'un échec, il n'y a pas, au point de vue de l'*effet*, différence de nature ; il n'y a qu'une différence de degré, *dans l'immatériel.*

Le fait, pour l'homme, de *sentir*, est lié au fait, pour la peau, de vibrer ; mais, *dès sa première origine*, il se montre d'une tout autre nature, et déclare un rang supérieur. Du moment qu'il y a *parallélisme* il ne peut y avoir *filiation.*

Cette simultanéité d'action du monde matériel et du monde moral, qui exclut toute descendance de l'un à l'autre, est très opportunément mise en relief par le langage, qui répond là-dessus en harmonieux écho aux doctrines d'Aristote et de S. Thomas. Il ne sépare guère, le langage, l'aspect matériel des phénomènes de leur aspect immatériel et transcendant ; en cela, fait inattendu, il se montre peu cartésien. Écoutez les gens qui suivent un convoi funèbre : « conduire un homme à sa dernière demeure », « le repos éternel », « dormir du dernier sommeil », « adieu, à jamais », « éternelle séparation » : voilà, pour des chrétiens, des expressions bien matérialistes. Des mêmes bouches sortent cependant ces mots ; « partir pour l'autre monde », « aller *ad patres* », « revoir un meilleur monde », « l'âme a quitté le corps ». Et les athées même laissent échapper cela, sans y prendre garde.

Aussi pourrait-on trouver dans la méthode que j'emploie maint document précieux pour la moderne apologétique. La parole humaine, et cela dans toutes les langues, est essentiellement *métaphorique* ; et l'on n'a pas pris garde que cette oscillation perpétuelle du propre au figuré atteste une

évolution, au sens où S. Augustin, par exemple, l'entendait : c'est-à-dire *le déroulement, sous figure matérielle, d'un plan moral que Dieu commence et que continue l'homme.*

Si l'épithète matérialiste joue si facilement les premiers rôles en psychologie, ce n'est pas que l'âme, comme le prétend Ferrière, soit « la fonction du cerveau », ou la sensation du choc nerveux : c'est plutôt que la pulpe nerveuse est un produit de forces immatérielles, harmoniques, que c'est la réalisation plastique d'une pensée. Rien de surprenant, dès lors, ni d'inquiétant, si la structure du cerveau conditionne le sentiment : fille de l'idée, la matière est, en ce sens, mère de l'idée; ce n'est plus une création, c'est un *transfert* ; la substance grise n'est rien, c'est la *forme* qui est tout, forme de la cellule, forme de l'organe : et la *forme* est une abstraction, on le sait ; elle n'a de signification que par sa fonction, son but, sa finalité. Or, la finalité, n'est-ce pas idée pure ?

Lors donc qu'un homme parle d'action *répugnante*, de caractère *sordide*, l'image d'un objet sale, d'un mets nauséabond se manifeste à son esprit, d'emblée, comme une émanation de sa chair, de ses fibres en révolte. C'est presqu'un réflexe qui s'incarne dans la parole. Mais ce réflexe est comme l'étincelle électrique, l'éclair qui, dans son trajet en apparence capricieux, suit les canaux *de moindre résistance*. Et qui donc a frayé ces canaux, sinon l'idée plastique ? Au fond, l'épithète que j'appelais *matérialiste* est seulement *psychique* d'ordre inférieur : la répugnance, même en présence de l'aloès, est déjà un fait psychique ; seulement, c'est un fait psychique élémentaire. La répugnance à l'égard d'une vilaine action n'en diffère que par la complexité. Et l'on peut remarquer que plus le fait psychique est complexe, plus le réflexe s'atténue. Le dégoût de l'aloès est une révolte de la fonction nutritive, essentielle, et, comme toutes les choses essentielles, inférieure ; le mouvement de défense est brutal, parce qu'il y va là de la vie : c'est la *nausée*. Le dégoût de l'acte sordide est une révolte de plus hautes fonctions ; aussi ne se traduit-elle point par une détente si marquée, et ne garde-t-elle de l'explosion nerveuse

que la forme atténuée du geste et du langage. Mais les appareils au service de ces fonctions sublimes n'en demeurent pas moins étroitement connexes et solidaires avec ceux des fonctions subalternes. La fibre qui tressaille à quelque vilenie n'est pas si loin de la fibre irritée par une saveur louche ; et notez bien ceci : ces deux natures de fibres se ressemblent comme deux sœurs jumelles ; mais, dans le premier cas c'est un *fil*, et dans le second un *réseau*. Fraternité dans la matière, et fraternité dans l'esprit : deux fraternités parallèles.

Pour rentrer dans notre domaine, l'*esthétique*, disons qu'on n'a plus le droit de séparer l'attrait ou la répulsion *idéale* de l'attrait ou de la répulsion *organique*. La solidarité des deux anneaux, initial et terminal, est une vérité que, d'instinct, nous proclamons, quand un seul et même vocable, le *goût*, nous vient aux lèvres devant une pâtisserie du bon faiseur ou devant un tableau de grand maître.

*
* *

La seconde loi que met en évidence la gradation par catégories, c'est la *substitution réciproque* du terme *modal*, du terme *final* et du terme *causal*. Expliquons cette neuve terminologie.

J'appelle « terme *modal* » l'adjectif qui représente le défaut ou la qualité « objectivement », comme une simple notion, et sans impliquer le contre-coup dont notre sentiment est affecté. Le terme *modal*, ainsi défini, prend la forme d'adjectif, s'il dépeint un état (*clair*, *obscur*, *ferme*, *tendre*, *doux*) ; ou, s'il traduit une action, celle du participe présent neutre (*rayonnant*, *pâlissant*, *pesant*, *fuyant*). C'est, d'un mot, l'épithète à rôle strictement informateur.

Je baptise « terme *final* » un autre genre d'épithète qui, moins désintéressée celle-là, marque l'émotion communiquée par le spectacle ou par le contact des choses. Le terme *final* revêt deux aspects différents selon qu'il vise la fonction *actuelle* de l'agent ou sa fonction *virtuelle*, le fait ou la simple possibilité : il est toujours, dans le premier cas,

participe présent actif (*éblouissant*, *aveuglant*, *piquant*, *adoucissant*); et il se présente, dans le second, comme adjectif verbal, terminé en *able* ou en *ible* (*potable*, *immangeable*, *nuisible*, *délectable*).

Si le terme *final* peint la vertu des choses *subjectivement*, avec les couleurs de notre émotion propre, le « terme *causal* » la peint *objectivement*, comme le modal, mais en faisant, cette fois, allusion au *passé*. Sa forme exclusive est celle du participe passé passif (*effacé*, *affilé*, *enflammé*, *accéléré*, *gâté*, *terni*, *désolé*).

Or, j'observe que ces trois espèces de termes se remplacent l'un l'autre avec une indifférence vraiment banale. On dit indistinctement, d'une lame de couteau, qu'elle est aiguë, affilée, tranchante ou pénétrante : — d'un plat, qu'il est exquis, réussi, appétissant ; — d'un costume, qu'il est beau, bien taillé, seyant, etc...

De cette égalité dans la fonction de termes différant par la forme, il ressort que toute appréciation de goût réunit, plus ou moins, en faisceau, les trois considérations de *modalité*, de *finalité*, de *causalité*. Hégel donnait une formule incomplète en appelant le *beau* « une finalité sans fin ». Un objet n'intéresse que s'il répond à *trois* questions : qu'est-ce que c'est ? — quel effet cela produit-il ? — comment cela est-il devenu ce qu'il est ?

Devant une cathédrale, par exemple, le triple mot d'ordre m'est donné par l'intuition de goût. Le thème actuel des lignes et des surfaces, exposé par le clair-obscur ou par la couleur, s'impose tout d'abord à mon sentiment. Les éléments de l'architecture m'intéressent par leur *mode*, leur caractère propre, leur manière d'être ; et le terme *modal* me vient le premier à la bouche : *haute* et *profonde*, la nef ; *étroites* , les arcades ; *massifs*, les piliers ; *sveltes*, les colonnettes ; la rosace, elle, est *harmonieuse* de forme, *chaude* de ton ; les vitraux sont *resplendissants* ; les voûtes, *graves* et *solennelles*.

Puis, opérant retour sur le passé, je refais avec des paroles l'histoire du monument ; j'assiste, pour ainsi dire, à sa genèse, je reconstruis la cathédrale : ces *voûtes*, elles sont

hardiment *dressées* dans l'espace, légèrement *suspendues* ; les balustrades, élégamment *ajourées* de trèfles, de quintefeuilles ; les baies, les colonnettes, gracieusement *géminées* ; les stalles du chœur, subtilement *amenuisées* ; le plan est rationnellement *conçu*, magistralement *exécuté*..... Tous ces participes passés, qui machinalement [1] se déroulent comme un chapelet sous les doigts, trahissent la préoccupation, plus ou moins latente, d'une évolution ordonnée, d'une genèse, d'un effort antérieur intellectuel et prévoyant, dont la réalisation s'adresse à moi, bien que n'étant pas faite expressément pour moi-même.

Enfin, au tableau du dehors vient se superposer celui du dedans ; l'image positive des objets que saisit mon œil se colore, s'estompe, au reflet de mes états d'âme : haute et profonde, la nef devient *vertigineuse*, *mystérieuse*, *inquiétante* presque. Le passage du terme *modal* au terme *final* est la traduction, par la parole, de ce fait que la simple dimension, la proportion géométrique éveille en l'esprit un respect, une appréhension, une sorte de pressentiment trouble. *Étroites*, les arcades donnent, par l'intermédiaire de l'œil, un *resserrement* à l'esprit ; elles sont, si je puis risquer le mot, *constrictives*, et pressent, en quelque sorte, la matière plastique de notre âme pour lui faire gagner en hauteur. *Massifs*, les piliers s'imposent par la robustesse, on les dit *imposants* ; tandis que les *fines* colonnettes, qui fusent en jet pétrifié jusqu'aux combles, se qualifient de *charmantes*, de *surprenantes*, d'*enlevantes*, d'*étourdissantes*. Leur suggestion est la grâce, la vivacité d'allures et l'élégance.

Et cette rose, qui semble une constellation de je ne sais quel ciel fabuleux, un zodiaque de gemmes où l'attraction, à grande échelle, se serait exercée, en cristalline symétrie : *multicolore*, *chatoyante*, *resplendissante*, voilà la litanie que chante nos prunelles ; et notre âme la continue, en

1. J'insistesur ce mot : *machinalememt*. Il est bien entendu que tout ce travail logique reste latent, inaperçu ; mais il n'en est pas moins effectif, comme celui, par exemple, qui s'opère lorsque nous marchons, nous mangeons, nous jouons du piano *par cœur*.

la proclamant *éblouissante*, *enchanteresse*, *fascinatrice*.

Mais, notez-le : ce mouvement d'émotion personnelle est si bien fondu avec la notion, l'image du for intérieur fait si bien corps avec le portrait du dehors, que l'on se sert, indifféremment, du terme *causal* pour traduire la modalité, et du terme *modal* pour exprimer la causalité. Les termes *causal* et *final* font entre eux de pareils échanges. C'est que la distinction de pareilles catégories n'existe pas, à vrai dire, dans notre sensibilité consciente ; et ce que la logique et la grammaire divisent, notre sentiment le réunit. En disant : une *fleur fanée*, pensé-je aux rayons du midi qui desséchèrent sa corolle ? Quand je parle d'enfant *gâté*, ai-je autre chose dans l'esprit que l'effet actuel et vexant d'une indulgence excessive des parents ? Ceux-ci confirment bien mon dire, en ne prenant jamais, dans ce qualificatif, l'allusion pour eux-mêmes. Ce n'est point, en tous ces cas, le *passé* qui nous frappe, et l'évocation du passé par le langage est dès lors un fait d'intuition d'autant plus remarquable. Ce langage est, en vérité, plus scientifique que nous-mêmes ; et comme l'oiseau vole à ravir, sans connaître les savantes analyses de M. Marey, ni la dynamique de l'aviation, nous ne sentons pas, en louant ou critiquant d'emblée, le jeu complexe des rouages qui *déclanchent*, en quelque sorte, notre enthousiasme ou nos dégoûts.

Or, les leçons de l'empirisme ne sont point tant à dédaigner ; car de l'*empirisme* à l'*expérimentation* il n'y a qu'un certain nombre de marches à gravir. Ce que l'instinct amorça, l'intelligence doit le poursuivre. La nouvelle Esthétique s'y prendra donc, pour remonter aux sources du sentiment de goût, comme s'y prend la divination séculaire : elle lancera ses informations sur cette triple piste : — la structure ou le fonctionnement actuel de ce qui plaît ou déplaît ; — sa genèse, son *embryogénie* ; — ses influences rayonnantes sur le *milieu*. Pour comprendre, en effet, l'action de la lumière sur l'homme, il ne suffit pas de connaître l'histoire de la lumière, il faut savoir son action sur les autres êtres que l'homme. Je démontrerai plus tard que la sensibilité de l'œil à la clarté n'est qu'un stade supérieur et per-

fectionné de la *sensibilité* — je n'ai pas à changer le mot — du simple papier photographique.

On pressent qu'il y a là toute une série d'exercices inédits, fondés sur le langage, et comme un inventaire de l'expression par les adjectifs. En tout cas, la substitution réciproque des trois épithètes *actuelle*, *évolutive* et *finaliste*, reste comme la trace d'une combinaison psychique intérieure dont l'effervescence s'appelle *enthousiasme*, et la défervescence, *dénigrement*.

Cette loi d'équivalence a, d'autre part, le mérite de concilier deux principes aujourd'hui encore regardés comme contradictoires : celui de l'*adaptation*, et celui des *causes finales*. Il est inouï de constater l'étroitesse des vues à cet égard, l'intransigeance d'un particularisme qui ne veut considérer qu'une face de la vérité. Les *adaptationistes* considèrent avec pitié les *finalistes*, et ces derniers le leur rendent bien. La géniale théorie de Lamarck et Darwin a été, chez nous spécialement, rétrécie, défigurée par l'esprit cartésien qui, séparant systématiquement la notion du *sensible* et du *matériel* d'avec celle de l'*immatériel*, a livré la place au positivisme. Combien d'esprits s'attardent à cette illusion d'une incompatibilité radicale entre le concept *évolutioniste* d'« accommodation au milieu », et l'idée *téléologique* d'une « harmonie préméditée ».

Mais il suffit de surveiller notre simple parler quotidien pour y découvrir la fusion, en total homogène, des traits nécessaires et des traits voulus, du *déterminisme* et de l'*intention*. Ne dit-on pas également, d'un édifice, qu'il est bien *approprié à sa destination*, et *conforme au plan primitif* ? C'est reconnaître implicitement l'identité des causes originelles et des causes finales[1] ; c'est remonter forcément d'une nécessité d'adaptation à la nécessité d'un adaptateur.

Ce que nous établissons pour l'œuvre d'art pourrait, sans rien forcer, s'étendre à la nature. Dire que telle plante est bien adaptée à son milieu propre, n'équivaut-il pas à décla-

1. De même, une machine est *bonne marcheuse* ou *bien montée* ; une page de typographie, *lisible* et *bien tirée* ; une conspiration, *efficace* ou *bien machinée*, etc...

rer qu'elle est, par son organisation, conforme au dessein d'un Créateur ? Tyndall a déclaré, dans un accès d'*humour*, que l'œil humain était un assez médiocre instrument d'optique : j'admets qu'on fabrique aujourd'hui, en flint-glass, des lentilles plus correctement « achromatiques » ; mais quelle puérilité, de la part d'un tel savant, d'aller reprocher un détail, du reste oiseux, et peut-être nuisible, à un appareil de physique doué de la faculté de *voir* ! Ce qui me confond, quant à moi, c'est que le mouvement d'éther ondulant qui fonde la lumière ait précédé notre œil de cent et cent milliards d'années peut-être, et que cet œil s'ouvre, à chaque naissance d'enfant, comme une fenêtre impeccable, pour saisir le clair-obscur et la forme ! Et ce serait l'*alea* de circonstances imprévoyables qui aurait, peu à peu, par une incroyable fortune, réalisé un *récepteur* qui s'ajuste si bien avec l'expéditeur? Non pas. Ce monde n'est pas le total d'un *calcul de probabilités*, sans quoi, au lieu de 1 aveugle-né pour 1000 voyants, il y aurait 1 voyant pour 100.000 aveugles.

Mais le monde est plutôt la somme d'opérations *rythmiques* et *mesurées* : comme 1 atome d'hydrogène ne s'unit jamais qu'à 2 atomes d'oxygène pour faire de l'eau, comme le sel marin ne cristallise jamais que dans le système quadratique, comme la corde sonore ne se divise jamais qu'en parties répondant à la série des nombres simples, ainsi toute adaptation dont nous ne saisissons pas le mécanisme est commandée, sans doute, par un ensemble de rythmes, une *harmonie* : or, qui parle d'harmonie, musicale ou plastique, exclut par là tout *alea*, et réclame comme postulat une orientation fixe, intelligente et préméditée. Ce que nous prenons pour du fantaisisme, ou l'effet du tâtonnement, est, au contraire, le résultat d'une géométrie très régulière : comme un cercle qui, pas à pas, deviendrait, par la complication du calcul, courbe du 5e degré.

Il semble y avoir là le germe d'une démonstration nouvelle en faveur d'une éternelle volonté, que nous appelons Dieu, que nous qualifions Providence : démonstration piquante, en vérité, puisqu'elle se baserait justement sur

cette loi d'*adaptation* dont on forge une arme à l'athéisme.

Mais replaçons-nous sur le terrain esthétique, où d'ailleurs je me suis absolument cantonné dans mon livre. Nous découvrons que le langage, étant ordonné comme on l'a dit, réconcilie encore deux éternelles divorcées : la finalité *mécanique* ou *vitale*, et la finalité *décorative*.

Cet arbre étale ses rameaux à l'air, au soleil, à la pluie ; il plie, craque sous le vent, frémit de ses feuilles à la brise ; il durcit dans l'ombre son *cœur*, tisse secrètement sa trame d'aubier, et repousse au-dehors ses écorces, comme un habit qui, ne se *prêtant* plus, se déchire : l'hiver, il sommeille, à la manière des hibernants ; quand vient l'été, il se réveille, se gonfle de sève, fait crever ses bourgeons, qui s'épanouissent en palmes vertes, en fleurs rouges ou jaunes, orangées ou lilas ; l'automne arrive, il mûrit ses fruits, et sème sa semence... ; et tout cela, pour lui d'abord, puis pour sa race. Voilà la *finalité personnelle*, qui dirige l'existence du végétal à travers le temps et l'espace, assure au mieux sa vitalité, son progrès individuel, l'avenir de sa descendance, qui règle ses fonctions, ses besoins, comme elle réglerait ses peines et ses jouissances, s'il était capable de jouir ou de souffrir à notre manière [1].

Mais ces *poumons extériorisés*, ces *branchies aériennes* où respirent, en un réseau de cellules, les globules verts du sang chlorophyllien, nous les appelons de *belles* feuilles ; elles nous semblent, dans nos promenades, attachées aux rameaux exclusivement dans une fin décorative, « pour faire bien », nous ombrager, nous réconforter les yeux et l'esprit. L'appareil de perpétuation, qui, chez l'animal, est réputé vil et se cache, est ici rayonnant, idéal [2] : dans ce que nous appelons une *fleur*, une jolie fleur, la fonction

1. L'arbre peut souffrir, dans le sens que lui donnent les jardiniers : il est *sensible*, évidemment; mais, suivant le principe scientifique des analogies, il n'est pas *conscient*.

2. Une question philosophique, d'un intérêt capital, et bien négligée jusqu'ici, serait de savoir pourquoi les fonctions les plus basses sont comme idéalisées dans la *flore*, tandis que les mêmes fonctions, dans la *faune*, se manifestent avec une mise en scène choquante : qui s'avise de songer que l'essence de rose est le correspondant végétal des plus dégoutantes sécrétions chez la bête ?

sexuelle s'efface à nos regards, elle se dissimule sous la grâce innocente et chaste des dehors. Les organes spéciaux se trouvent avantagés ici d'une forme, d'un coloris, d'un mouvement qui, directement connexes aux nécessités du milieu, cumulent avec leur destination vitale le don de nous charmer. Et l'illusion est telle, que la nature tout entière nous apparaît comme un décor, expressément dressé pour la volupté de nos yeux : c'est la « belle nature ». Hâtons-nous d'ajouter qu'il n'y a là, du moins, que demi-illusion, comme au théâtre ; seulement, des deux finalités, la *vitale* et la *décorative*, c'est la dernière qui surtout nous frappe : je l'appellerais volontiers *finalité réfléchie*, puisque, d'un problème ingénieux, élégamment résolu par le divin Géomètre, elle fait pour notre intelligence un sujet d'admiration, un sujet de plaisir pour notre sentiment.

⁂

Cette considération de *finalité*, qui se découvre à l'état d'intuition dans les appréciations de notre parole, est comme un pont jeté entre la loi de *substitution réciproque* et un troisième et nouveau principe, celui de *filiation de la pure constatation rationnelle à l'appréciation du goût proprement dit.*

Vous savez que, pour chaque catégorie de phénomènes ou de sensations, le vocabulaire fournit des séries parallèles d'épithètes : une forme de *son*, de *couleur*, de *mouvement*, de *contour*, se traduit par un terme *objectif*, qui peint son caractère, et par un terme *subjectif*, exprimant l'impression reçue ; le premier, c'est le terme *modal* ou le terme *causal* ; le second, le terme *final*.

Mais la subdivision doit être poussée plus loin, et parmi ces épithètes, tant *subjectives* qu'*objectives*, il faut distinguer des termes *de pure constatation* et d'autres *d'appréciation* proprement « esthétique ».

Les épithètes qui constatent la sensation comprennent elles-mêmes deux variétés : ce sont d'abord des termes où se peint le premier mouvement, qui simulent, en quelque manière, la brutalité des réactions vitales ; et ces qualifica-

tifs rudimentaires, je les qualifie de *mimo-réflexes* ; puis des termes plus relevés, qui constatent l'impression reçue, en elle-même, et que je nomme *sensitifs.*

Pour exemples de *mimo-réflexes,* je citerai des adjectifs comme *alléchant* (qui fait se lécher les lèvres), *nauséabond* (réflexe du vomissement), *palpitant* (réflexe circulatoire), *larmoyant*, *désopilant* (qui débouche, désobstrue la rate) ; puis *risible*, *tordant*, *horripilant*, *ébouriffant* (réflexes diaphragmatiques ou peauciers), etc.

Le qualificatif à fonction *sensitive* marque un assez grand pas sur le mimo-réflexe, en ce qu'il objective, au lieu de la réaction prime-sautière et brutale, la situation d'âme, dans sa passivité, je dirais presque : sa résignation ; il prend de là un aspect plus discret, plus spiritualiste. Comparez, à ce point de vue :

Termes mimo-réflexes		Termes sensitifs
Palpitant	à	Emouvant
Larmoyant	à	Touchant
Risible, désopilant	à	Plaisant, drôle
Alléchant	à	Savoureux
Horripilant	à	Terrible ou agaçant.

A leur tour, les épithètes « informatrices du dehors » se subdivisent en deux groupes : *termes rationnels*, *termes esthétiques*. *Haut* ou *bas*, *grand* ou *petit*, *fort* ou *faible*, *souple* ou *rigide,* voilà des termes *rationnels* ; *superbe* ou *mesquin*, *grandiose* ou *modeste*, *imposant* ou *gracieux*, *élégant* ou *grossier*, sont plutôt des termes *esthétiques*. On trouvera sans doute ces derniers en plus grand nombre dans la catégorie « subjective » que dans l'« objective », l'aspect esthétique des phénomènes se trouvant plus directement lié à leur aspect émotionnel. Rappelons toutefois qu'une face de toute beauté s'adresse à la raison ; alors on recueille des épithètes comme *admirable*, *excellent*, *parfait*, *supérieur*, *exceptionnel*.

Si, à cette classification déjà complexe, on ajoute une nouvelle coupe, celle des termes *approximatifs* et des termes *irréductibles,* le tableau du langage expressif sera dès lors complet, et nous pourrons montrer hardiment *par quels canaux précis les simples informations du dehors*, *en se*

combinant avec les réactions du dedans, arrivent à former les affluents du courant esthétique terminal.

De degrés en degrés, l'abstraction nous éloigne des sources d'information immédiate, et nous fait monter, des termes *irréductibles*, comme ceux qui traduisent les couleurs, les proportions, les détails de structure et de forme, jusqu'à ces vocables largement généralisateurs : *agréable* ou *déplaisant*, *gracieux* ou *disgracieux*, *gai* ou *mélancolique*, *expressif* ou *monotone*, *pittoresque* ou *banal*, *sublime* ou *ridicule*, *pathétique* ou *comique*, *beau* ou *laid*.

L'on s'accoutume ainsi à cette idée, dont s'effarouche encore un faux idéalisme[1], que le sentiment esthétique n'est point chose à part, et que ce mystère du Beau pourrait bien être *le double produit d'une généralisation s'opérant à la fois sur les notions rationnelles et sur les émotions sentimentales ordinaires.*

L'on pressent, alors, quel rôle important une classification naturelle du langage — et des adjectifs en particulier — pourra jouer dans les analyses critiques. Voici un objet qu'on juge *beau* du premier coup ; auquel on attribue, d'emblée, telle valeur, ou telle expression : pouvez-vous, avec les moyens usités, justifier cet arrêt sommaire ? La plus belle rhétorique du monde y perdra ses fleurs, et ce n'est pas en accumulant les éloges et les formules admiratives qu'on réhabilite un *beau* méconnu. Montrer un à un les défauts et les qualités, c'est déjà mieux ; mais où trouver le lien qui resserre tous ces épis en une gerbe ? Ce lien, nous croyons l'avoir trouvé dans le vocabulaire. Déjà le fait que ce dernier englobe tout et ne laisse rien échapper est une garantie logique de premier ordre. Au mécanicien qui doit monter une machine, pour en étudier le jeu, il faut toutes les pièces étalées, sans exception, soigneusement déboulonnées et parfaitement *isolées* les unes des autres : ainsi pour la synthèse esthétique, ou philosophique, qui sera d'autant plus efficace que l'analyse préalable aura été plus fine, plus

1. Je vise ici le très singulier préjugé — que je ne me suis jamais expliqué, pour ma part, — qui met la supériorité dans l'inconscience, ce sommeil de la raison.

minutieuse. On a sans doute le droit de s'écrier : « La belle machine ! » quand on voit l'ensemble de ses organes, comme un tout solidaire et compact, fonctionner avec rythme et mesure : mais, pour être garant de sa perfection technique, il faut s'approcher de plus près, sonder ses chaudières, ses cylindres, examiner le jeu de chaque piston, de chaque bielle, de chaque embrayement... Pour chaque fonction de l'organisme de métal, une épithète dira le vice ou la qualité propre ; et c'est du rapprochement en un tout de ces qualifications « spécialistes » que sortira l'adjectif généralisateur qui prime ou qui condamne.

La sûreté de l'appréciation purement *artistique* s'obtient au même prix. Cette appréciation ne diffère, au fond, qu'en ceci : c'est que l'analyse, portant cette fois sur un phénomène fait spécialement pour *émouvoir*, doit s'appliquer à la fois aux *caractères* de l'objet et aux *impressions* du sujet. A la somme des caractéristiques *objectives* on devra donc ajouter celle des *subjectives*, disséquer l'âme du spectateur en même temps qu'on démonte la machinerie du spectacle, — car le propre des choses dites *esthétiques*, et ce qui les fait *belles* ou *laides*, c'est de cumuler, sous un même nom, deux fonctions très diverses, l'une intrinsèque, et personnelle, vitale ou technique, l'autre extrinsèque, et comme une émanation de la première, qui nous atteint, nous flatte ou nous blesse par contre-coup : c'est la fonction impressionnante ou *décorative*.

On voit à quelle longueur de route, déjà, nous a menés la seule considération des épithètes, ordonnées en catégories verticales. Dans une prochaine étude, nos observations porteront sur l'ordonnance *horizontale*, et vous verrez quelle moisson inédite de documents nous réserve la sériation des qualités ou des sentiments en *gammes chromatiques ascendantes*.

(*A suivre*)

Maurice Griveau.

PLATON & DARWIN

Après Gênes la bruyante, Pise la silencieuse. Au sortir de l'agitation et du tumulte, le calme et la solitude. Comme si on pénétrait de la rue dans un cloître, on est saisi d'abord : et d'instinct on se tait..... Mais lorsqu'on arrive à l'extrémité de la ville, à cet immense forum désert où se dressent dans un isolement solennel ces quatre merveilles : le Dôme, la Tour, le Campo-Santo, le Baptistère, le recueillement fait place à une émotion profonde. C'est comme autant d'apparitions : la Religion, la Mort, la Vie nouvelle incarnées dans le marbre. L'âme se perd dans ces mystères sublimes, et pas le moindre écho des bruits humains ne vient troubler la contemplation de l'artiste ou du penseur.

C'était le 20 août 1892. Assis sur les marches du Baptistère, je ne me lassais point d'admirer les colonnettes du Dôme, qui en sont l'exquise parure et lui font comme un diadème et un collier de perles. Je rêvais du Parthénon ; je songeais à l'évolution de sentiments et d'idées qui avait fait jeter ainsi vers le ciel, simple ornement gracieux et léger, les robustes colonnes des anciens temples. La chaleur était écrasante ; les marbres ruisselaient de lumière. Ébloui, je fermais les yeux ; bientôt je m'endormis.

Art grec, évolution, ces idées me poursuivirent jusque dans mon rêve... Tout d'un coup je me trouvai transporté aux Champs Elyséens. A travers la pâle prairie semée d'asphodèles, deux personnages au large front, à la barbe majestueuse, s'avançaient à pas lents ; je reconnus Platon et Darwin... ; bientôt je pus saisir leurs paroles :

Platon. — O feu divin chanté par Héraclite, feu vivant qui deviens toutes choses, océan primitif où s'agitaient, au dire d'Anaximène, poissons aux écailles luisantes, les animaux et l'homme lui-même, vous témoigniez déjà d'un secret

pressentiment de la vérité ! Tu sourirais plutôt, Darwin, si je rappelais les mille chevilles invisibles avec lesquelles, selon moi, les dieux ont ajusté les éléments du corps humain. C'est que j'avais voulu parler comme les Sybilles, d'inspiration, et résoudre par la seule intelligence une question qui exigeait de laborieuses recherches, des observations sans nombre. Honneur à toi, et à ceux qui ont continué ta noble tâche ! Quel nom glorieux tu as dû laisser sur la terre !

Darwin. — Hélas ! je heurtais de front tant de préjugés ! Les esprits étaient engagés si profondément dans la routine ! La gloire, je l'ai acquise, mais à quel prix ! On ne m'a épargné ni moqueries ni calomnies ! Ma doctrine a été ridiculement travestie ! On m'a traité d'athée, moi qui ai inscrit le nom du Créateur aux premières et aux dernières lignes de mon œuvre !

Platon. — C'est un honneur que tu partages avec Socrate Qu'importent ces vaines clameurs ? Il faut travailler pour le petit nombre, l'avant-garde de l'humanité : la masse rejoindra tôt ou tard. Semons l'idée à pleines mains ; à son heure mûrira la moisson. Mais explique-moi, Darwin, ce qui a pu soulever les appréhensions des âmes pieuses.

Darwin. — Leur tort fut le plus souvent de prendre à la lettre les métaphores et les symboles de nos livres sacrés. Le style oriental dérouta certains esprits soucieux avant tout de rigueur scientifique ou habitués au formalisme logique. Ils confondirent la parabole avec l'histoire ; ils prétendirent trouver des leçons d'astronomie et de géologie dans ces pages destinées à développer la vie religieuse et morale de l'âme. D'ailleurs, mes pires ennemis furent quelques disciples trop zélés ; ils exagérèrent ma doctrine, affirmant qu'elle répond à toutes les difficultés et doit remplacer toutes les croyances.

Platon. — N'est-ce pas là, en effet, ta prétention ?

Darwin. — En aucune manière. Je ne cessai de répéter que je n'avais ni le goût ni le temps de m'arrêter au problème philosophique et religieux, que je n'étais pas doué

pour de semblables études et que, n'ayant point pratiqué les raisonnements abstraits, je m'y perdrais à coup sûr. Ainsi, je réservai avec le plus grand soin la question de l'apparition même de la vie. Comme point de départ, j'admis, mais sans l'expliquer, l'existence d'une ou plusieurs formes primitives. J'eus bien garde de m'occuper de l'origine des forces matérielles et de la direction initiale de leurs mouvements ; de là dérive pourtant le développement ultérieur. J'affirmai seulement qu'il n'y a pas de solution de continuité dans cette chaîne immense qui relie tous les êtres et dont chaque jour on retrouve quelque anneau. J'essayai d'attribuer l'ensemble des transformations à une cause unique : la survivance du plus fort dans la lutte pour la vie...

Platon. — Unité purement apparente ! Darwin, ne mêles-tu pas ici plusieurs idées ? N'as-tu pas groupé sous une seule notion des réalités d'ordre bien différent : force physique, intelligence, beauté ?

Darwin. — L'avenir décidera si je n'ai pas trop simplifié le problème. Je ne doute pas que le fait des transformations successives ne soit admis un jour sans contestation ; tout au plus devra-t-on modifier et compléter mon hypothèse sur la cause même de ces transformations.

Platon. — De quelle cause s'agit-il ? Quand tu commençais à m'exposer tes découvertes, ne m'as-tu pas dit que le savant doit s'abstenir de la recherche des causes ?

Darwin.— Il y a causes et causes. Nous appelons ainsi, dans les sciences, tout phénomène qui est la condition constante de l'apparition d'un autre phénomène : le refroidissement de l'air est cause de la rosée, de la pluie...

Platon. — Et qu'entends-tu par le phénomène ?

Darwin. — A vrai dire, je n'ai jamais cherché à pénétrer sa nature. Je le subis, je l'accepte comme un fait. C'est, habituellement, une impression sensible ou un groupe d'impressions, couleur, saveur, odeur, ce que tu appelles, Platon, les ombres de la caverne.

Platon. — Mais qu'est-ce qui impressionne la sensibili-

té ? Quelles forces agissent sur nous ? Sortons de la caverne, et contemplons les vraies causes !

Darwin. — Sortir de la caverne, te dégager des sens, tu le pourrais, Platon; mais ce que tu ne peux, c'est sortir de toi-même. Tu crois contempler les idées, et tu ne saisis que la réaction de ton propre esprit.

Platon. — Tu ne distingues donc pas entre le parfum de la rose et la rose elle-même ?

Darwin. — Si tu enlèves à la rose l'odeur, la résistance, l'étendue colorée, c'est-à-dire tes impressions, que reste-t-il, dis-le-moi ? Nos impressions ont une cause en dehors de nous, je ne le nie point; mais la nature intime de cette cause demeure inaccessible. A quoi bon chercher à connaître l'inconnaissable ?

Platon. — Crois-tu, Darwin, à l'existence de tes semblables ? Ou ne fais-tu des autres hommes que des groupes de phénomènes, des paquets de sensations ?

Darwin. — Oh ! la bonne définition, pour quelques-uns d'entre eux !

Platon. — Tu te moques, sans doute. Nieras-tu pourtant que la sensibilité et l'intelligence éclatent à travers les phénomènes comme le soleil à travers les nuages ? As-tu besoin, pour en être certain, de sortir de toi-même ?

Darwin. — Comme je retrouve en toi, Platon, l'élève de Socrate ! Je devine où tu veux me conduire. Tu vas m'obliger à reconnaître une certaine activité, analogue à la nôtre, qui se manifeste à travers les phénomènes de la nature.

Platon. — Précisément. Et comme cette activité, principe de l'évolution, demeure mystérieuse, en elle est caché le mot de l'énigme. Secret impénétrable ! Tu ne déchireras pas le voile d'Isis !

Darwin. — Hélas ! Mais si notre intelligence des forces de la nature est si vague, si incomplète, pourquoi s'obstiner à remonter aux causes premières de l'évolution ? Mieux vaut se contenter d'en préciser les conditions, les lois, le mécanisme.

Platon. — Darwin, tu réduis tout au mécanisme ! Ne viens-tu pas de reconnaître dans le monde une activité analogue à la nôtre ?

Darwin. — Si l'activité est le dedans des choses, le mécanisme en est le dehors. Sans doute, le mouvement est une pure représentation sensible, mais cette impression a cela de particulier qu'on peut la mesurer, la soumettre aux formes rigoureuses du calcul ; c'est un aspect net et précis de la réalité, le seul auquel s'attache l'homme de science.

Platon. — Reconnais-tu, du moins, avec Anaxagore et Empédocle, une pensée, un amour qui, pénétrant l'univers, répande partout l'ordre et l'harmonie ?

Darwin. — Il m'a toujours répugné d'admettre qu'une aveugle nécessité suffît à expliquer l'homme intelligent et libre. Aucune évolution ne fera sortir d'une matière brute et inconsciente la conscience et la moralité.

Platon. — Ainsi disait Socrate. Mais n'admires-tu pas avec lui les merveilles de l'univers, l'étonnante organisation du corps humain, et tant d'autres manifestations de la sagesse et de la bonté divines qui lui faisaient reconnaître et bénir la Providence ?

Darwin. — Lors de mes premières recherches, durant les vingt années que je consacrai à réunir les faits sur lesquels j'ai fondé ma doctrine, ma croyance en la Providence fut aussi ferme que celle de Socrate. Depuis, mon jugement a subi de grandes fluctuations. Jamais je n'ai nié l'existence d'un Dieu personnel, mais il m'est devenu de plus en plus difficile d'apercevoir dans le monde les traces de son action. Je croirais volontiers qu'il n'y a pas plus de dessein préconçu dans la variation des êtres organisés et la sélection naturelle que dans la direction du vent.

Platon. — Il est vrai, Darwin, que la nature souvent paraît agir sans dessein. Une large place semble laissée au hasard. Les gouttes de pluie qui retombent dans la mer n'ont pas plus de finalité que certaines variétés naissantes d'animaux et de végétaux qui n'aboutissent pas. Mais les pluies

qui tombent sur la terre avec une singulière régularité, n'ont-elles pas pour but évident d'entretenir la vie végétale ou animale? Il en serait de même, à mon sens, des variations utiles qui se fixent par la sélection.

Darwin. — Croirais-tu donc que chaque variété de pigeon sauvage dont l'homme a su faire par des croisements successifs un grosse-gorge ou un pigeon-paon a été voulue par la Providence pour l'amusement de l'homme ?

Platon. — Ce sont là des variations tout accidentelles.

Darwin. — De même, Platon, les variations qui, s'accumulant, ont adapté les doigts, le bec, la langue du pic chasseur d'insectes au genre de vie qui lui est devenu particulier.

Platon. — Tu avoues du moins que l'intelligence intervient dans la sélection artificielle. Cela prouve bien qu'il n'y a pas d'opposition véritable entre le mécanisme et la finalité. Quant à savoir si c'est au début ou au cours de l'évolution que se manifeste l'action divine, qu'importe, puisqu'il n'y a pour Dieu ni avant ni après ?

Darwin. — Mais à quoi bon cette intervention supérieure ? Je vois un oiseau dont j'ai besoin pour ma nourriture ; je le tue : je fais cela à dessein. Un honnête homme s'abrite sous un arbre ; il est frappé par la foudre : diras-tu de même : Dieu l'a fait à dessein ? Je ne puis me résoudre à l'admettre. Pourquoi donc Dieu aurait-il décidé que telle hirondelle engloutirait tel moucheron à tel moment déterminé ? Et si la mort de ce moucheron n'est pas intentionnelle, pourquoi sa naissance ou la formation du premier moucheron le seraient-elles davantage ?

Platon. — Tu appliques à cette matière un raisonnement par tout ou rien qui me paraît exagéré. Tu devrais alors, parce qu'il y a dans les jeux beaucoup de hasard, nier l'habileté, l'intelligence des joueurs.

Darwin. — Je ne nie rien ; je n'affirme rien. Je ne sais pas !

Platon. — J'aime à recueillir sur tes lèvres, Darwin, la

maxime favorite de celui qui fut mon maître. Mais il ajoutait : Connais-toi toi-même ! Si tu ne trouves pas Dieu dans le monde, cherche-le dans ta raison et ta conscience. Oublie les fantômes et les ombres, purifie dans une calme méditation l'œil de ton esprit : un rayon de lumière t'apparaîtra, d'une pureté admirable, que tu ne saurais confondre avec aucune autre clarté. Idée de l'infini, sentiment du parfait, instinct de l'idéal, sens du divin, de quelque nom que tu l'appelles, il n'importe ; tu n'expliqueras jamais cette notion, cet attrait, s'il n'existe un Etre parfait dont tu subisses la mystérieuse influence. Ne crois-tu pas, Darwin, que la vie intellectuelle est tout aussi naturelle que la vie physique ?

Darwin. — Assurément.

Platon. — Ces deux formes de vie doivent donc être soumises à la grande loi d'adaptation. L'intelligence n'est-elle point comme un organe de l'esprit ?

Darwin. — Tu veux m'amener à reconnaître que l'esprit s'est adapté à son milieu...

Platon. — Sans doute ; si l'on met à part les idées imaginatives inventions de la fantaisie, on peut dire que toute idée simple, irréductible, traduit les rapports essentiels qui unissent l'esprit au grand tout dont il fait partie. Sinon, il faudrait séparer l'esprit de l'univers, en faire un monde à part, un royaume fermé, avec ses lois spéciales, sa constitution privilégiée.

Darwin. — Séparer le mouvement et la pensée, placer en regard le monde et l'âme, ce sont là des abstractions, bonnes tout au plus pour faciliter le travail particulier, les recherches spéciales du savant ou du philosophe. La nature ne se fractionne pas. On ne peut détacher réellement aucun être de l'ensemble, aucune partie du tout, pas plus qu'isoler la hauteur de la largeur ou de la profondeur.

Platon. — Tu reconnais donc l'intime unité de tous les êtres de l'univers ?

Darwin. — J'interpréterais volontiers en ce sens l'uni-

verselle filiation des êtres et leur réciproque attraction. J'envisagerais le monde comme un immense organisme, où tout est actif et vivant, où une seule et même force s'exprime de mille et mille manières, essayant toutes les combinaisons, les plus grotesques comme les plus harmonieuses, associant, groupant autour d'un centre principal d'activité les formes élémentaires, composant ainsi des types de plus en plus complexes et doués d'une vie toujours plus intense.

Platon. — Il est difficile, tu le vois, Darwin, de s'en tenir aux phénomènes ; la pensée complète reprend vite ses droits. Je sais, d'ailleurs, les inextricables difficultés où s'embarrassent les philosophes lorsqu'ils veulent expliquer comment les êtres se connaissent l'un l'autre et s'influencent mutuellement. Elles viennent précisément de ce qu'ils attribuent une valeur excessive aux distinctions individuelles. Si la nature est comme un arbre colossal dont nous sommes tous les feuilles ou les fleurs, on entrevoit la solution du problème. Une même loi régit le monde des représentations et le grand univers : les représentations utiles subsistent seules, et celles-là sont les plus utiles qui adaptent mieux l'activité aux conditions essentielles de l'existence.

Darwin. — Les idées ne seraient donc vraies qu'au point de vue pratique, en tant qu'elles règlent et dirigent notre activité dans ses rapports avec les autres êtres ? Ne sont-elles point les portraits de la réalité ?

Platon. — Adaptation n'est pas ressemblance. Y a-t-il ressemblance entre un son harmonieux et les vibrations des cordes de la lyre ? Les termes : représentation, image, nous font illusion ; il ne s'agit nullement de portraits, mais de symboles, de signes, insuffisants pour satisfaire la curiosité, suffisants pour nous orienter dans l'action. Toute idée simple est donc l'expression des rapports pratiques entre l'esprit et la réalité. Or, s'il est une idée simple irréductible, c'est assurément celle que nous traduisons par les mots : infini, parfait, divin.

Darwin. — Est-il bien vrai, Platon ? Si j'ajoute les unes aux autres les qualités des êtres qui m'environnent, si je re-

cule, recule encore les limites qui les restreignent, n'obtiendrai-je pas l'infini ?

Platon. — Non ; tu obtiendras une progression indéfinie ; l'infini, jamais !

Darwin. — Et si, tout d'un coup, je supprime la limite ?

Platon. — Il te restera l'illimité, l'indéterminé....

Darwin. — Ne serait-ce pas plutôt l'être tel qu'il ne puisse avoir de limite ?

Platon. — Le mot *tel*, que tu emploies, voile l'idée qu'il s'agit d'expliquer : tu l'introduis donc, cette idée, sans t'en apercevoir ; tu substitues ainsi à tes représentations bornées l'idéal que tu portes au fond de ton âme, au centre même de ta pensée et de ton cœur.

Darwin. — Mais quelle adaptation suppose une pareille idée ?

Platon. — Si la réalité ne renfermait que des êtres imparfaits et soumis à la loi d'un perpétuel devenir, il n'y aurait plus aucune proportion entre cette étrange notion et le milieu auquel elle nous adapte. Seules les idées d'illimité, d'indéfini, d'universalité, de totalité, se seraient formées dans l'esprit. Or aucune d'elles ne se confond avec l'idée du parfait. Cette notion doit donc avoir une raison d'être spéciale dans la réalité. Lui attribuerais-tu moins de valeur qu'aux sensations de la vue, de l'ouïe, du toucher, adaptations d'ordre inférieur qui te suffisent cependant pour affirmer l'existence du monde ?

Darwin. — Et si les sensations, les idées ne sont qu'un rêve décevant, une vaine fantasmagorie ?...

Platon. — Un savant comme toi ne s'arrêtera jamais longtemps à cette supposition, simple jeu de l'esprit. Qu'un rêveur réussisse à s'enfermer dans ses représentations et à les prendre pour le seul univers, je le conçois encore ; l'homme pratique, l'homme vrai, qui non seulement pense, mais agit, n'est pas dupe de telles subtilités. L'idéal qui donne une direction à son activité morale et intellectuelle aurait-il moins

de valeur que cette activité ? S'il refuse son adhésion, sa croyance, ce ne peut être qu'en violentant sa conscience ; il croit donc dans la même mesure à Dieu et au monde extérieur, et pour la même raison : il se sent adapté à Dieu et au monde.

Darwin. — J'admire cette conséquence inattendue de ma doctrine, mais laisse-moi, Platon, t'avouer le véritable motif de mes hésitations, te redire cette objection formidable que j'ai recueillie mille fois sur les lèvres de l'ignorant et du savant et que je me suis si souvent formulée à moi-même, alors que j'étudiais la nature : si Dieu est parfait, pourquoi dans le monde la douleur et le mal ?

Platon. — Tu crois donc le monde mauvais ?...

Darwin. — Ce n'est pas résoudre un problème que de supprimer l'une des données. L'aspect sombre des choses ne doit pas faire oublier tout ce que le monde renferme de beau et d'excellent. S'il y avait dans la nature plus de mal que de bien, il y a longtemps qu'absorbés par la souffrance les êtres auraient cessé de propager leurs espèces ; on peut même affirmer que l'organisation de l'univers est généralement bienveillante ; mais que d'individus écrasés par la douleur ! N'as-tu pas vu les griffes du tigre, les serres de l'aigle, les dents de la panthère ? Singulières inventions d'un Dieu bon !

Platon. — Pourquoi aussi avancer inconsidérément, sans restriction aucune, que la nature est l'œuvre de Dieu ? Si Dieu a pétri l'être à la façon du potier pétrissant le vase, assurément les griffes du tigre, les serres de l'aigle, les dents de la panthère demeurent inexplicables. Mais la nature n'a-t-elle pas joué un rôle actif dans sa propre évolution ? N'est-elle point douée dans son fond d'une spontanéité et d'une intelligence, obscures dans l'instinct de l'animal, plus claires dans la raison et la liberté de l'homme, et qui revêtent peut-être encore bien d'autres formes de conscience ? Pourquoi donc ne pas distinguer entre ce qui résulte du libre exercice de cette spontanéité, imputable à la seule nature, et ce qui vient de Dieu, à savoir les énergies pri-

mitives d'où est dérivée, pour employer tes propres expressions, l'organisation généralement bienveillante de l'univers ?

Darwin. — La vieille manière de se représenter l'origine des êtres est tellement ancrée dans les esprits que j'ai grand mal à m'en dégager moi-même !

Platon. — Préférerais-tu un monde purement mécanique ? Cet automate n'aurait pas offert un réel intérêt. Or, accorder la liberté à un être sans lui permettre d'en user à sa guise, quelle duperie ! Dieu devait donc faire sa part à la spontanéité de la nature ; si la nature s'est organisée d'après un plan qui ne représente que très incomplètement l'intention divine, Dieu n'en est point responsable.

Darwin. — Sans doute, mais n'est-ce pas sur l'homme qu'en retombe surtout la responsabilité ?

Platon. — Ce que l'homme a introduit et introduit encore de désordres et de souffrances sur la terre est, hélas ! incalculable ! Une guerre n'est-elle pas souvent plus néfaste qu'une épidémie ? Mais gardons-nous d'exagérer. L'homme veut à tout prix se faire le centre du monde et résoudre à son point de vue le problème redoutable de l'existence du mal. J'ai raconté moi-même comment, en punition de ses fautes, l'âme perdit ses ailes et tomba dans la prison du corps ; or, une telle allégorie n'explique nullement pourquoi la souffrance, la maladie, la mort, ont envahi le monde des millions et des millions d'années avant l'homme. Force est bien de chercher une solution plus profonde, plus radicale, une faute vraiment originelle qui justifie la misère commune à l'homme et à tous les êtres. Penses-tu, Darwin, à tout bien considérer, que la souffrance est un mal ?

Darwin. — A vrai dire, on ne conçoit guère la vie consciente sans le désir ; or le désir suppose la privation, et la privation la souffrance. Dans certaines limites, la souffrance est donc bienfaisante ; c'est à ce titre qu'elle entrait dans le plan divin. Mais peut-on sans révolte et presque sans blasphème entendre les gémissements de la brebis déchirée par le loup, les hurlements du loup blessé par le chas-

seur, les cris de rage du malade dévoré par un cancer ?...

Platon. — D'où vient cet excès de souffrance, sinon de l'exagération même de la sensibilité ? Le plaisir et la douleur modérés auraient eu dans l'univers un rôle bienfaisant. La nature n'a pas accepté ces conditions. Elle a voulu jouir, jouir encore ; elle a donné aux organes de sensibilité une délicatesse incomparable ; elle s'est créé des nerfs capables de tous les enchantements et de toutes les ivresses : mais ces instruments de jouissances raffinées sont devenus par là même des instruments de souffrances aiguës. Jouissances excessives, excessives souffrances, telle est la loi que la nature a choisie.

Darwin. — Peut-elle du moins secouer les chaînes qu'elle s'est forgées ?

Platon. — Oui, certes, si l'homme consent à ne plus vivre replié sur lui-même, absorbé par le souci de sa chétive personnalité. A lui de prêter l'oreille à la plainte universelle, de dresser dans son cœur l'autel de la Pitié ? A lui d'introduire dans le monde plus de raison, plus d'ordre, d'harmonie, de bonheur ! Suivre la nature, revenir à la nature, tel n'est pas son rôle, mais engager contre le mal, sous toutes ses formes, une lutte énergique, diriger l'évolution de la nature dans le sens de l'idéal !

Darwin. — Crois-tu que le progrès se réalise un jour ?

Platon. — Toi-même tu m'a appris, Darwin, que l'homme, il y a quelques milliers d'années, n'existait point sur la terre. Songe à cet animal féroce et lubrique qui fut son précurseur : qui aurait pu, à ce moment, prévoir l'existence d'un Solon, d'un Homère, d'un Eschyle, d'un Socrate ? La masse de l'humanité, sans doute, n'en est encore qu'aux débuts de son évolution, mais elle subit pourtant, à certaines heures, l'influence divine, l'attrait de la justice et de la vérité. Comme Galatée, moitié statue et moitié femme, l'humanité n'est qu'à demi dégagée de l'animalité primitive. Si la métamorphose demeure incomplète, c'est que la nature ne cesse d'opposer à l'attraction divine son effréné désir de

jouissances ; mais peu à peu, grâce aux victoires de notre liberté, s'opère la métamorphose.

Darwin. — Ne t'enchantes-tu pas de vaines espérances ?

Platon. — Vois plutôt cette merveilleuse transformation, cet affinement de nos instincts les plus grossiers et les plus impérieux ; l'esclave lui-même comprend que nous distinguions la Vénus céleste et la Vénus populaire. Quelle distance de l'égoïste sensualité à l'amour honnête, à l'amitié faite d'estime et de respect ! Déjà le métal pur se sépare de l'alliage ; un sentiment exquis se dégage de l'épaisse sensation. Et l'art, n'est-il pas aussi une passagère délivrance de la tyrannie des sens ? L'impulsion de l'animal qu'attire un vulgaire appât y fait place à la contemplation sereine, à la calme jouissance de la beauté. Ne penses-tu point que Socrate fût exempt de tout désir troublant, alors qu'il conversait avec Aspasie ou Théodote et admirait Alcibiade ? Or de tels progrès, Darwin, de plus en plus marqués, ne pourraient-il pas modifier, en ce qu'elles ont de défectueux, les habitudes héréditaires et amener ici-bas une nouvelle race d'hommes qui surpasseraient autant la génération actuelle que Socrate lui-même nos grossiers précurseurs ?

Darwin. — C'est le secret de l'avenir. Certaines espèces animales, douées un moment d'une incomparable richesse de formes, ont disparu sans retour. Tel est peut-être le sort réservé à l'espèce humaine. Qu'importe, d'ailleurs, puisqu'elle n'est, d'après toi, qu'une des manifestations phénoménales de cette mystérieuse nature pour laquelle nul progrès, nul effort n'est perdu ?... Laissons ces problèmes insolubles ! Explique-moi plutôt la différence que tu établis entre le parfait et Dieu.

Platon. — Aucune, assurément. Mais ignores-tu, Darwin, le peu d'influence que, dans la période actuelle de notre évolution, possèdent les idées pures ? C'est aux philosophes et aux savants comme aux esclaves et aux gens du peuple que les mythes, les allégories sont nécessaires pour opposer l'attrait sensible du bien à l'attrait sensible du plaisir. Ainsi vont-ils au vrai avec l'âme tout entière et profi-

tent-ils de tous leurs avantages dans la lutte pour la vie morale.

Darwin. — L'ignorant parvient-il à distinguer l'image de l'idée ?

Platon. — Cela importe peu. Il suffit qu'il s'assimile l'idée par l'image et en subisse l'influence vivifiante. Or Dieu, c'est le parfait, l'infini, revêtu de l'image de la personnalité humaine. Supprimez l'image, il ne reste plus qu'une idée abstraite sans la moindre efficacité ; si, au contraire, vous la gardez, l'infini tient une place réelle dans votre vie et la pénètre intimement, parce qu'il s'adresse au cœur non moins qu'à l'intelligence : vous pouvez adorer Dieu, le prier, écouter sa voix au fond de la conscience.

Darwin. — Mais l'idée pure de la divinité n'est-elle pas ainsi altérée ? Ne fais-tu pas Dieu à ton image et à ta ressemblance ?

Platon. — Non ; seulement, de même que l'on dit : Dieu est infiniment sage, infiniment bon, il faudrait dire : Dieu est infiniment personnel. Bonté, sagesse, personnalité, voilà l'image ; infini, voilà l'idée.

Darwin. — A quoi bon ces formules ? Rien ne vaut que le sentiment !

Platon. — Sans doute, le sentiment c'est la force, c'est la vie. Isolée du sentiment d'où elle est issue, l'idée n'est qu'une forme vide, une ombre vaine. As-tu réfléchi parfois, Darwin, à ce qui serait advenu, si la nature, s'engageant dans une autre voie, s'était exclusivement développée dans le sens du sentiment ? Les expressions si variées de la physionomie, les gestes, les cris, la musique avec ses inépuisables combinaisons de sons harmonieux auraient traduit seuls le rêve intérieur. Mais l'obscure clarté du rêve n'a pas suffi à la nature. Tu m'as expliqué toi-même comment elle a perfectionné ces merveilleux appareils des centres nerveux, concentré, condensé dans le cerveau de l'homme ces lueurs incertaines qu'on nomme les sentiments et les images : l'idée a jailli, et avec l'idée la parole ; la parole a donné nais-

sance aux formules; car il faut bien, Darwin, classifier les idées comme on classifie les animaux et les plantes.

Darwin. — Oui, mais les classifications n'ont jamais qu'une valeur provisoire ; elles changent sans cesse comme les approximations successives, de plus en plus rigoureuses, de la réalité. Admettrais-tu, Platon, qu'il en soit de même pour les formules philosophiques ?

Platon. — Malheur à qui poserait une formule comme une borne sur la route de l'esprit humain et dirait : Tu n'iras pas plus loin ! Il n'y a pas de formules définitives, pas plus qu'il n'y a de symboles définitifs. Que sont d'ailleurs les formules, sinon des symboles d'un ordre plus élevé dont les éléments sont empruntés à la conscience ? Symboles, ces idées de substance, de cause que tu puises en toi-même et que tu appliques ensuite par analogie à Dieu et au monde ! Symboles aussi, ces idées irréductibles de temps, d'espace, de nombre, d'infini...

Darwin. — Ne fais-tu pas du moins exception pour le nombre ? Si le nombre n'est qu'une adaptation pratique de l'intelligence, nous retournons au chaos : Dieu n'est plus distinct du monde, l'âme du corps...

Platon. — Confondre Dieu avec le monde ! Faire de lui la somme des êtres, le grand Tout ! J'aurais garde de tomber dans cette erreur, Darwin ! Je suis trop convaincu qu'il est impossible de ramener l'idée de l'infini, du parfait, à aucune des adaptations de l'esprit avec l'univers. Mais distinguer n'est point séparer. Je ne puis, assurément, établir une distinction sans introduire une certaine séparation par le nombre, mais je ne suis pas dupe des lois de ma pensée et ne prends pas, s'il t'en souvient, une idée pour un portrait. Sais-tu Darwin, d'où te vient cette notion de l'unité et de la pluralité à laquelle tu sembles si attaché ?

Darwin. — L'unité ? Mais elle m'apparaît de tous côtés: *un* arbre, *une* pierre...

Platon. — Multitude que tout cela, Darwin ! Multitude aussi que ton corps, ton cerveau, chaque goutte de ton sang !

Seule la pensée est une ; c'est elle qui prête son unité au phénomène ; elle aussi qui te permet de réunir dans une même conscience et de comparer entre elles les idées les plus diverses. Et cependant, lorsque tu descends au fond de toi-même, quel nombre prodigieux d'impressions, de sentiments, d'actes de toutes sortes ! Ce tourbillon, cette foule qui se laisse parfois si difficilement unifier, centraliser, c'est encore toi ! Le même être apparaît donc comme un et multiple. N'est-il pas d'ailleurs simple, identique à lui-même et pourtant complexe, composé de représentations étendues et successives, par suite, à la fois dans l'espace et hors de l'espace, dans le temps et hors du temps? Qu'est-ce à dire, sinon que la réalité vraie, l'activité que n'épuise aucun phénomène et que saisit la conscience, doit être affranchie, dans son fond, des lois de la représentation des phénomènes : le nombre, l'espace et le temps ?

Darwin. — Mais que devient l'individu dans ton hypothèse ?

Platon. — Que devient l'espèce dans ton système ? Espèce, individu, multiplicité, unité, ces mots n'ont leur pleine valeur qne dans le monde de l'apparence. Ce sont les formes habituelles, héréditaires de la pensée qui occasionnent ces oppositions ; elles se concilient dans la réalité. Ce qui correspond au nombre, à l'espace, au temps, dans l'impénétrable au delà, qui le sait ? Quant à l'essence de notre véritable personnalité que tu désires connaître, oublies-tu que l'être libre se fait lui-même chaque jour ; que son effort constitue une portion minime, mais réelle, du grand œuvre de l'évolution ? Et pourquoi m'étonnerais-je, Darwin, de tes hésitations ? L'un et le multiple : que de fois, jadis, je creusai ce problème ! Que de fois je souhaitai voir s'évanouir le fantôme de la quantité, disparaître cet abîme où il me semblait que le meilleur de moi-même allait, à la mort, sombrer sans ressources ? Je prenais l'ombre d'Hélène pour la véritable Hélène, les lois pratiques de la pensée pour les caractères mêmes de la réalité ! De provisoires adaptations je faisais la mesure du possible !

Darwin. — Et que sera dès lors la philosophie ?

Platon. — Toujours, Darwin, l'être intelligent cherchera à justifier et à expliquer ses instincts. L'essentiel, c'est de n'isoler jamais la spéculation de la pratique. Il faut que la philosophie reste avant tout, comme le voulait Socrate, l'amour de la sagesse, la culture des sentiments élevés, des tendances désintéressées qui arrachent l'homme aux jouissances vulgaires et donnent à l'existence sa dignité et son prix.

Darwin. — Es-tu vraiment convaincu de l'influence de la philosophie sur l'évolution morale de l'humanité ?

Platon. — Oui, si, comme Socrate, le philosophe fait plus de fonds sur ses exemples que sur ses paroles. Mais combien elle est rare, et peu profonde souvent, cette influence du philosophe sur ses disciples même les plus chers ! Il me souvient du banquet d'Agathon où j'entendis Aristophane et Alcibiade discourir éloquemment sur l'amour... Hélas ! que de hontes et d'infamies se cachaient sous ces belles paroles ! C'était comme un voile de pourpre jeté sur une plaie. Et à la vue de la grossière orgie qui termina le festin, je m'en allai tristement : qu'il y a loin, me disais-je, de l'art à la vertu ! Beauté, splendeur divine, quand donc atteindras-tu le cœur, l'âme des choses, au lieu de colorer seulement leur surface d'un éclat passager et trompeur ? Quand seras-tu le but recherché pour lui-même, la fin véritable, et non plus un piège tendu par la nature pour servir à ses fins ? O homme, qui donc, sans prétendre tuer en toi le désir, t'enseignera à le diriger ; sans maudire la joie, t'apprendra à l'ennoblir ? Qui fera resplendir à tes yeux un idéal si pur qu'une vie toute instinctive te devienne odieuse et que le remords accompagne chaque défaillance ! Je me souviens, il est vrai, des paroles de Glaucon à Socrate : « Si le Juste paraissait sur la terre, il serait méconnu, insulté, fouetté, crucifié ! » Oui, mais il attirerait tout à lui ; il grouperait autour de lui toutes les âmes nobles doucement émues, fascinées par l'incomparable lumière jaillissant d'une conscience pleine de Dieu !

Darwin. — Hélas ! sa doctrine serait vite emprisonnée en d'étroites formules empruntées aux croyances populai-

res ou à des systèmes tout humains ! Trop souvent la lettre étoufferait l'esprit. On verrait surgir des disputeurs et des persécuteurs. Mais malgré eux et par eux, même, — l'or cesse-t-il d'être l'or en passant par des mains inhabiles ou indignes ? — se maintiendrait ici-bas le divin idéal : Justice et Charité !

Platon. — Qu'est-ce que la charité ?

. . . .

Soudain, j'entendis un grand bruit, comme celui d'un vent impétueux ou des vagues se brisant contre les rochers. Je m'éveillai. Les cloches sonnaient à toute volée. Je me dirigeai vers le Dôme. Oh ! disais-je en moi-même, si Platon avait connu le Christ !... J'entrai. Dans les mystérieuses profondeurs du temple se dressait l'autel resplendissant de lumières réfléchies par la voûte d'or et les colonnes de marbre antique. Je prêtai l'oreille et saisis ces paroles :

Sub diversis speciebus
Signis tantum et non rebus
Latent res eximiæ !

Je tressaillis. C'était la complète expression de ma pensée la plus intime : des apparences, des signes, des symboles qui voilent la mystérieuse réalité, mais cependant nous y adaptent, nous en pénètrent, nous en font vivre, n'est-ce pas un des éléments essentiels de toute foi et de toute philosophie ?

Marcel Hébert.

LES VERTUS NATURELLES

COURS LIBRE DE PHILOSOPHIE THOMISTE DE LA SORBONNE [1]

11. La théorie des habitudes expliquée, M. Gardair a exposé la théorie spéciale des vertus naturelles.

Nous naissons avec une âme dont la substance est complète, mais dont l'activité, au cours de la vie, est susceptible de déterminations diverses. Nous acquérons ces déterminations par nos puissances ou facultés. Les unes trouvent dans leur nature même une préparation suffisante à la production de leurs actes, les autres ont besoin d'être complétées, perfectionnées, pour la facilité et la certitude de leurs opérations, par des suppléments habituels d'énergie qu'on nomme vertus. Ces énergies surajoutées, étant des perfections, perfection du sujet, perfection de son œuvre, doivent être conformes à la nature de l'homme, ordonnées à son bien, c'est-à-dire aux lois de la raison. Le plus haut développement d'une puissance, à l'encontre de l'ordre rationnel, n'aurait rien d'une vertu, car nulle vertu ne se prête à un mauvais usage. Et cependant l'existence des vertus laisse intact le libre arbitre, qui leur doit de pouvoir bien agir avec promptitude, facilité, sûreté, mais qui peut, malgré elles, ne pas bien agir ou agir mal.

Où résident en nous ces forces auxiliaires ? C'est la seconde question à examiner.

La vertu, étant une perfection, adhère évidemment au sujet qu'elle achève. Etant un ressort d'action, elle s'adapte à ce par quoi l'âme agit, c'est-à-dire à ses puissauces. Diverse comme nos facultés, elle peut, dans ses expansions et dans l'influence de ses dispositions, excéder les limites de la faculté qu'elle qualifie. Telle vertu, à des titres divers, perfectionnera plusieurs puissances.

Trouve-t-on dans toute puissance la vertu qu'on peut caractériser par l'épithète : humaine ? Au sens complet, non. Les

1. Voir *Annales* d'avril.

vertus intellectuelles sont ainsi nommées au sens restreint. Elles n'ont qu'une partie de l'efficacité de vertu. Elles ne disposent pas l'homme à être simplement bon en tant qu'homme et, si elles le préparent, dans une voie spéciale, à bien agir, elles ne le *font* pas bien agir. La volonté doit, à ce dernier point de vue, leur venir en aide.

Dans la volonté seule, et dans les puissances qu'elle met en mouvement, apparaissent les vertus complètes.

Sous la motion de la volonté, l'intelligence spéculative et l'intelligence pratique deviennent sujets de vertus, dans la pleine acception du mot.

Une opinion d'ordre spéculatif n'est que probable ; vous y adhérez sous la pression d'une volonté saine qui gouverne votre intelligence : vous faites acte de vertu.

La rectitude de la volonté incline, vers le bien véritable qu'elle aime, la raison pratique : vous acquérez la vertu de prudence.

Il n'est pas jusqu'aux puissances d'appétition sensible, étrangères à l'ordre rationnel et par conséquent à la vertu humaine, que la volonté ne féconde de vertus complètes, pour les plier à leur rôle d'instruments harmonieux de l'opération volontaire.

La volonté communique les vertus complètes aux puissances, mais, il faut le noter, c'est dans ces puissances, comme plus voisines de l'action, que les vertus s'installent comme dans leurs sujets.

Quant à la volonté elle-même, elle n'a besoin, pour sa propre fonction, de recourir aux vertus, que dans la mesure de nos devoirs à l'égard d'autrui. Elle s'enrichit alors de la vertu de justice et des vertus qui s'y rattachent, notamment de la vertu de religion. En elle, prise à part, et dans ce qui concerne l'équilibre normal de l'homme, sa nature, essentiellement inclinée vers le bien rationnel, lui est une vertu suffisante. Les vertus de tempérance et de force, en imprégnant les passions, achèvent d'établir son empire sur les appétits inférieurs.

M. Gardair a présenté ici une objection d'un grand intérêt : « La volonté humaine étant, par nature, faite pour aimer Dieu par-dessus toutes choses, ne peut-elle point par elle-même, sans vertu surajoutée, faire les actes de religion naturelle ? » Et voici la solution qu'il a donnée : « On peut répondre que cet instinct naturel de la volonté vers l'absolu parfait, n'est pas, par essence, assez précis pour qu'une vertu de religion ne soit

pas nécessaire. On peut répondre aussi que cet instinct porte la volonté au bien de l'homme individuel par la possession de la perfection absolue, plutôt qu'au culte religieux qui consiste à rendre à Dieu ce qui lui est dû. »

12. Malgré leur insuffisance, les vertus intellectuelles sont les premières qu'il faut examiner de près.

Ces vertus, d'après Aristote, sont au nombre de cinq : l'intelligence des principes, la science et la sagesse, vertus de l'entendement spéculatif ; l'art et la prudence, vertus de la raison pratique.

Les vertus spéculatives ont pour objet les vérités nécessaires ; l'art et la prudence ont trait à ce qui pourrait être autrement. La science peut se rapporter à une nécessité hypothétique ; mais, la loi des faits étant posée comme hypothèse, l'ordre des faits est démontrable par des raisons nécessaires.

Dans la génération des vertus intellectuelles le point de départ est l'intelligence des principes rationnels, des vérités connues immédiatement par elles-mêmes ; vient ensuite la science, qui se divise en plusieurs branches et comprend, à titre de conclusions, des vérités diverses que l'homme peut connaître en s'appuyant sur les vérités premières et sur les faits.

Enfin, au terme de la connaissance humaine est la vertu de sagesse. Elle est elle-même science, parce qu'à l'aide des premiers axiomes elle a acquis, par voie de démonstration, la certitude de l'existence des causes les plus hautes et de la cause absolument première, c'est-à-dire de la substance divine. Mais, en outre, la sagesse domine toutes les autres sciences et exerce sa juridiction sur leurs axiomes mêmes et sur leurs conclusions. « Aucune proposition scientifique, dit M. Gardair, aucune hypothèse même n'est légitimement admissible par l'esprit humain, si la sagesse, la philosophie première, n'y voit un accord réel ou possible avec les réalités fondamentales, qui sont comme les assises substantielles et nécessaires de tout l'édifice auquel l'homme applique sa spéculation. »

L'art a pour objet des ouvrages à *faire*, dont le principe est plutôt dans celui qui les fait que dans les choses elles-mêmes. Cependant « les œuvres d'art doivent être faites d'après certaines règles que l'intelligence aperçoit et juge : mais il n'y a pas dans ces règles une nécessité absolue : l'art est libre en face de son objet, quoique sa liberté ne doive pas être licence sans frein ni mesure ».

Aristote et S. Thomas distinguent avec finesse l'action de *faire* et l'opération *pratique*. La première se propose directement la production d'un ouvrage au dehors, la seconde est essentiellement une simple opération émanée de l'activité personnelle et volontaire de l'homme.

S'il y a une vertu morale de l'art, c'est que l'artisan ou l'artiste peuvent faire par bonne volonté, par une vertu morale surajoutée, ce que, par l'art tout seul, ils ne feraient que conformément aux règles de la production de l'ouvrage.

La dernière vertu intellectuelle est la prudence. « Elle est la dernière en ce sens qu'elle est le trait d'union entre les vertus intellectuelles et les vertus morales, vertu morale elle-même en même temps que vertu intellectuelle. »

La prudence implique une bonne disposition de la volonté à l'égard du bien moral : elle est néanmoins, dans son essence, une vertu de l'intelligence, une disposition de la raison pratique à savoir et à dire comment il faut agir.

La prudence a besoin du concours préalable de deux vertus rationnelles, celle de bonne délibération et celle de bon jugement ; elle s'en sert pour accomplir son acte propre, qui est le commandement moral.

Aristote subdivise le jugement en deux dispositions d'esprit : l'une qui est le simple jugement pour les circonstances ordinaires, et l'autre qui est une vertu de perspicacité pour les cas extraordinaires où la règle commune ne s'applique plus. « Les hommes qui ont une telle perspicacité de discernement, dit M. Gardair, sont indulgents quand d'autres moins pénétrants condamnent. » S. Thomas a eu raison de conserver et de reproduire cette distinction.

13. S. Thomas a emprunté à Aristote la distinction des vertus en vertus intellectuelles et vertus morales. Aussi M. Gardair est-il amené par son sujet à expliquer à la fois Aristote et S. Thomas, dans l'exposé des caractères propres que possèdent les vertus morales et des relations qui lient ces vertus d'une part avec les vertus intellectuelles, de l'autre avec les passions.

Les vertus morales perfectionnent les puissances d'inclination, volonté et appétits sensibles, tandis que les vertus intellectuelles perfectionnent l'intelligence et accessoirement les facultés de connaissance inférieures.

La vertu morale, suivant Aristote, est une « habitude élective », c'est-à-dire une disposition habituelle inclinant l'âme à

choisir ce qui convient. Elle est nécessaire même avec une intelligence très clairvoyante, parce que l'homme, même en connaissant le bien sous forme universelle, peut faire un mauvais choix par sa volonté libre dans les circonstanees particulières ; la vertu morale est destinée à faciliter une bonne élection de la volonté, en même temps qu'à porter la raison à bien juger en fait.

La vertu morale appliquée aux passions n'est vraiment vertu accomplie que lorsqu'elle a soumis les appétits passionnels à l'empire de la raison. Ainsi la continence qui lutte contre les passions soulevées est sans doute une énergie louable de la volonté, mais n'est pas vertu parfaite.

Les vertus intellectuelles de sagesse, de science, d'art ne sont pas indispensables à la vertu morale, bien que la sagese lui soit éminemment utile et que la science de la morale soit faite pour l'éclairer.

Mais nul n'est moralement vertueux s'il n'a la prudence et l'intelligence des principes de raison pratique. En effet, « pour être habituellement disposé à choisir le bien moral, il ne suffit pas d'avoir de bonnes inclinations vers un bien final ; il faut encore être préparé intimement à bien délibérer, à bien juger, à se bien commander à soi-même, ce qui est le propre de la prudence et des vertus qui l'accompagnent ». Par cela même, l'intelligence habituelle des principes de raison pratique est nécessaire, car c'est sur ces principes que s'appuient la délibération, le jugement et le précepte de la prudence.

D'autre part, sagesse, intelligence, science, art peuvent exister sans vertu morale ; car l'esprit peut connaître la vérité théorique ou même pratique sans que la volonté ni la passion soient disposées à bien agir.

Mais la prudence, pour être vraiment disposition habituelle, a besoin absolument de vertu morale. En effet, dit M. Gardair, « si la volonté n'est pas droite dans ses tendances et si la passion porte au mal, la prudence pourra être corrompue ; le jugement de fait, en ce qui concerne la conduite, pourra être déformé ; l'impératif ordonnant l'action pourra être donné de travers, et il en sera le plus souvent ainsi. La vertu morale est donc nécessaire, puisque c'est elle qui est destinée à rectifier les inclinations humaines. »

Le professeur rappelle, à ce propos, les explications qu'il a données en traitant du volontaire et de l'involontaire sur l'influence des inclinations à l'égard du jugement pratique.

M. Gardair termine cette leçon en établissant un parallèle entre les vertus morales et les passions.

Il montre d'abord, avec S. Thomas, que la vertu morale n'est pas une passion.

Puis, contrairement à la doctrine stoïcienne, il fait voir que la passion peut vivre avec la vertu, pourvu qu'elle soit réglée par la raison. Il développe d'une voix émue la démonstration par laquelle S. Thomas prouve qu'une tristesse modérée n'est pas déplacée dans l'âme vertueuse, surtout quand le mal moral déborde de toutes parts.

« Dans cet ordre d'idées, ajoute M. Gardair, il sied à la vertu de soupirer, avec quelque tristesse, après une existence moins tourmentée, où l'âme puisse jouir plus profondément et plus paisiblement de la contemplation des choses divines ».

Les vertus qui ont trait aux passions sont destinées, dans la vie sociale, à les modérer et à s'en servir pour le bien, mais non à les étouffer. Quant aux vertus qui s'appliquent aux opérations de la volonté, elles peuvent exister sans passion, mais elles ont un rayonnement dans l'appétit passionnel lorsque le plaisir sensible accompagne la joie intellectuelle des bonnes actions.

14. C'est encore d'après Aristote que S. Thomas donne une première classification des vertus morales.

Mais d'abord il établit qu'il y a réellement plusieurs vertus morales, et non pas une seule, comme il y a une vertu intellectuelle de prudence.

Une prudence unique suffit, parce que cette vertu tend à dire : « Il est vrai qu'il faut agir ainsi. » Sous cette forme du vrai, comme il n'y a qu'une seule raison, il n'y a qu'une seule vertu de direction rationnelle.

Mais la raison, en formant la valeur morale des actes humains, ne peut supprimer dans ces actes la diversité réelle qu'ils ont en eux-mêmes; en devenant rationnels, ils restent spécifiquement différents, et par suite il faut plusieurs vertus morales différentes pour disposer l'homme à ces actes.

La division générale des vertus morales en vertus relatives aux opérations de la volonté et vertus appliquées aux passions est justifiée par une distinction positive entre les actions extérieures et les affections internes. Ainsi l'action juste ou injuste à l'égard d'autrui est bonne ou mauvaise en elle-même, abstraction faite du sentiment ou de la passion qui l'accompagne.

D'autre part, l'ordre et le désordre dans nos affections sont du domaine de notre vie intérieure, où sont nécessaires des vertus spéciales.

Il faut cependant remarquer que nos passions influent sur nos actes extérieurs : par exemple, un mouvement de colère peut nous entraîner à frapper un autre homme. Dans ce cas, notre conduite est complexe, et deux genres de vertus sont destinés à la régler.

En considérant à part les dispositions morales qui ont trait aux opérations à l'égard d'autrui, faut-il les concentrer toutes en une seule vertu, que l'on appellera la justice?

Sans doute, toutes les dispositions qui nous inclinent à rendre à un autre ce qui lui est dû peuvent se grouper sous la dénomination générale de justice. Mais il y a vraiment plusieurs espèces de vertus comprises sous ce nom général, parce que « ce qui est dû n'a pas la même ordonnance rationnelle dans toutes nos relations avec autrui ». C'est ainsi qu'il convient de distinguer la vertu de religion, la piété filiale, le patriotisme, la reconnaissance, la justice commutative.

Les vertus morales qui se rapportent directement aux passions sont multiples aussi.

D'abord, il y a manifestement au moins deux vertus de cette catégorie, l'une pour l'appétit de simple amour, ou de concupiscence, l'autre pour l'appétit d'irascibilité, puisque ces deux appétits sont des puissances réellement distinctes, et que les vertus sont des qualités résidant dans les puissances mêmes.

Mais il faut subdiviser encore, et chercher les principes d'une classification plus détaillée, d'une part dans les passions considérées en elles-mêmes comme mouvement d'appétit sensible, d'autre part dans les objets divers de ces passions.

M. Gardair met ici en parallèle le catalogue général des vertus morales donné par Aristote au chapitre VII du 2e Livre de l'*Ethique à Nicomaque*, et la classification raisonnée que présente S. Thomas, en s'appuyant sur Aristote, aux articles 4 et 5 de la question LX, 1re section de la 2e partie de la *Somme théologique*.

S. Thomas élimine la *pudeur*, qui est moins une vertu qu'une passion louable, comme le reconnaissait Aristote, et l'*indignation* en face de la prospérité imméritée des méchants, parce que la morale chrétienne ne permet point de ranger cette indignation parmi les vertus. Il reste du catalogue dressé par l'auteur de l'*Ethique à Nicomaque* dix vertus pour les pas-

sions : la *tempérance*, le *courage*, la *mansuétude*, la *libéralité*, la *magnificence*, l'*amour de l'honneur*, la *magnanimité*, l'*amabilité*, la *sincérité*, l'*enjouement* ; et une vertu pour les opérations de la volonté : la *justice*.

Telle est la classification aristotélicienne des vertus morales.

15. Un ancien professeur de philosophie disait à M. Gardair, après avoir entendu sa conférence suivante, sur les vertus cardinales : « Vous venez de faire une leçon toute platonicienne. »

C'est qu'en effet les quatre vertus cardinales, c'est-à-dire principales, ont été nommées et définies par Platon lui-même. « La tradition philosophique, ajoute M. Gardair, a conservé avec un soin persévérant ce qu'on pourrait appeler les quatre points cardinaux du monde moral déjà positivement fixés par Platon, à sa manière, dans sa *République* et dans son traité *des Lois*. »

Aristote, au contraire, ne paraît avoir nulle part formellement mis à part ces quatre vertus comme têtes de ligne pour la classification des vertus humaines.

Afin de justifier le choix fait par les moralistes des vertus de *prudence*, *justice*, *force*, *tempérance*, comme vertus principales, M. Gardair montre d'abord, avec S. Thomas, que les principales des vertus humaines doivent se trouver parmi les vertus morales plutôt que parmi les vertus intellectuelles. Quelle que soit, en effet, la valeur intrinsèque des bonnes dispositions de l'intelligence, les habitudes morales ont un rôle capital pour conduire l'homme à sa fin, parce qu'elles le font bien agir. « Il est vrai que la prudence est une vertu intellectuelle ; mais, à un certain point de vue, elle est aussi vertu morale, parce qu'elle commande l'action pratique : c'est par là qu'elle est vertu principale. »

Que l'on considère les principes formels des vertus morales ou les puissances qu'elles sont destinées à perfectionner, il est aisé de voir qu'il y a bien quatre vertus cardinales.

La *prudence*, qui a son siège dans la raison pratique, est nécessaire pour que l'ordre rationnel soit connu et prescrit.

La *justice*, qui réside dans la volonté, est exigée pour que les opérations humaines soient bien réglées.

La *tempérance*, vertu de l'appétit de simple amour ou de concupiscence, doit modérer tout entraînement d'amour passionné.

La *force*, dont l'appétit d'irascibilité est le sujet, est appelée

à affermir l'âme contre toutes les faiblesses qui la détourneraient de l'obéissance à la raison.

Ces deux vertus semblent quelquefois se confondre, toute tempérance étant une force et toute force d'âme paraissant devoir être modérée. « Cependant, dit M. Gardair, il est certain qu'il ne suffit pas d'avoir des passions d'amour généralement calmes et tempérées pour être entièrement vertueux, mais qu'il faut encore être fort et courageux en face du danger et du travail difficile. Combien de modérés sont lâches ! Souvent néanmoins il sont irritables et impatients. »

La justice, la force et la tempérance, aux yeux de plusieurs moralistes, sont plutôt des conditions générales de toute vertu morale que des vertus spéciales : chacune des vertus qui perfectionnent l'inclination de l'homme est alors envisagée à la fois comme une tempérance ou modération, une force ou fermeté d'âme, une justice ou un amour du devoir.

Mais on peut spécialiser les quatre vertus cardinales, en attribuant à chacune un objet principal particulièrement circonscrit : à la prudence le commandement du bien rationnel, à la justice l'établissement de l'équité dans les relations sociales, à la force l'affermissement de l'âme contre les dangers de mort, à la tempérance l'empire sur les passions qui se rapportent au sens du tact.

M. Gardair termine cette leçon en décrivant « le splendide développement que peut prendre le groupe des quatre vertus cardinales, depuis la simple forme sociale de ces vertus jusqu'à la ressemblance la plus étroite avec Dieu à laquelle l'âme humaine puisse parvenir, par sa purification graduelle et le dégagement progressif du type divin qu'elle porte dans sa nature ». S. Thomas a emprunté à Plotin, chef de l'école d'Alexandrie, la théorie qui distingue quatre degrés des vertus cardinales : au sommet, l'idéal *exemplaire* en Dieu de la prudence, de la tempérance, de la force et de la justice ; au point le plus bas, ces vertus telles que les demande la vie complexe de l'homme *en société* ; et entre ces deux extrêmes, l'état de *purification*, qui conduit enfin aux habitudes de l'âme *purifiée*, « unie à Dieu d'une amitié perpétuelle et par une perpétuelle imitation ».

S. Thomas, qui s'y connaissait bien, remarque que ce dernier degré des vertus humaines appartient aux bienheureux dans l'autre vie et à quelques hommes extrêmement parfaits dans la vie présente.

16. Sous le titre très simple : « propriétés des vertus », M. Gardair s'est occupé ensuite de montrer le « milieu » où se tient toute vertu et la « connexion » qui lie les vertus morales entre elles.

Ici encore, l'explication complète de la doctrine de S. Thomas est nécessairement aussi l'explication de celle d'Aristote.

La théorie du « milieu des vertus » a pris sa source dans ce texte de l'*Ethique à Nicomaque* : « La vertu est une habitude élective, consistant dans un milieu, le milieu qui se rapporte à nous, déterminée par la raison et telle que la déterminerait l'homme prudent ; et le milieu est entre deux vices, celui par excès et celui par défaut. » M. Gardair appuie tous ses développements sur ce texte en même temps que sur l'interprétation qu'en a donné S. Thomas dans la *Somme théologique*.

Sans doute, à un certain point de vue, la vertu est un extrême, un maximum ; car « elle tend avec la plus grande intensité à la perfection actuelle que demande la raison. Mais cette perfection consiste toujours en un certain mode d'agir qui ne dépasse pas la règle et qui ne reste pas en deçà ». Les exemples de la magnanimité, de la magnificence, de l'amour de la pauvreté éclaircissent cette affirmation.

Le milieu de la vertu est toujours un milieu de raison. Mais la justice se pose, en outre, dans un « milieu de choses » ; car elle fixe un point précis pour les opérations relatives aux choses extérieures. Les autres vertus morales sont, au contraire, dans un « milieu de raison, qui s'apprécie par rapport à nous, en tenant compte des prédispositions internes de chaque sujet. Cette distinction a été indiquée par Aristote.

Comme les vertus morales, les vertus intellectuelles ont leur milieu ; avec S. Thomas, M. Gardair le fait voir clairement, aussi bien pour l'intelligence spéculative que pour la raison pratique.

La prudence, à la fois vertu de raison pratique et vertu morale, a un rôle très important dans la « connexion » des vertus morales entre elles.

A l'état de commencement imparfait, soit par prédisposition naturelle, soit par répétition de quelques actes particuliers, les vertus ne sont pas nécessairement enchaînées l'une à l'autre : par exemple, la libéralité peut se trouver sans la tempérance, la justice sociale sans la mansuétude. Mais une vertu morale parfaite amène avec elle toutes les autres.

D'abord, si l'on considère les vertus cardinales comme des

conditions générales de la vertu plutôt que comme des vertus spéciales, il est manifeste que nulle vertu ne peut exister sans discrétion de prudence, ni rectitude de justice, ni force d'âme, ni modération ou tempérance.

Mais, même si l'on distingue les vertus morales en leur attribuant certains domaines propres, il faut reconnaître qu'elles sont liées l'une à l'autre ; sous cet aspect, la prudence est pour elles un trait-d'union.

On se le rappelle, sans prudence, pas de vertu morale; et sans les autres vertus morales, pas de prudence parfaite. Mais alors voici l'objection qui se présente : « Il y a, ce semble, un cercle vicieux ; comment, en effet, la prudence sera-t-elle jamais parfaite si, pour l'être, il lui faut la perfection des autres vertus morales, et que celles-ci ne puissent être parfaites sans une parfaite prudence ? »

M. Gardair, après avoir posé très franchement la difficulté, la résout en disant, qu'à son avis, « l'amour fondamental de l'âme pour le bien contient implicitement un premier germe de toutes les habitudes vertueuses ; la prudence intervient ensuite pour la formation complète des vertus et pour la direction de leurs actes ».

17. — Dans sa dernière leçon, M. Gardair a présenté la synthèse et le couronnement de son cours sur les vertus naturelles. Il avait pris pour sujet : « La hiérarchie et l'évolution des vertus. »

La hiérarchie comprend la supériorité d'un groupe de vertus sur un autre, et, dans le même groupe, l'ordre de dignité entre les vertus.

Les vertus intellectuelles sont supérieures, par leur objet, aux vertus morales de toute la hauteur qui élève l'intelligence au-dessus des autres facultés de l'âme. En rappelant avec ampleur le caractère intellectualiste de la philosophie de S. Thomas, M. Gardair a soin de faire remarquer que cependant l'amour de Dieu est plus noble que la connaisance de Dieu, parce que « l'amour tend à la réalité qu'il aime telle qu'elle est en elle-même, au lieu que la connaissance atteint son objet tel qu'il est dans le connaissant : or ce qui nous est supérieur est en soi de façon plus noble qu'en nous. »

En tant que principes de mouvement à l'action, les vertus morales ont une supériorité sur les vertus intellectuelles, puisqu'elles servent à mettre en œuvre l'intelligence elle-même :

par là, elles sont principalement utiles pour la con duite de la vie.

La prudence, vertu essentiellement de raison, est, à ce titre intellectuel, supérieure aux autres vertus morales.

Des trois autres vertus cardinales, la justice est la plus excellente, et par son sujet, la volonté, qui est le plus rationnel des appétits, et par son objet; car, ainsi que l'en louait avec enthousiasme Aristote, elle ne se contente pas d'établir l'ordre de la raison dans l'homme individuel, mais elle étend la règle rationnelle jusqu'aux relations sociales.

Après la justice vient la force, qui « a pour principale matière les questions de vie ou de mort ». Le courage, en effet, dispose l'homme fort à exposer sa vie, à braver la mort, pour une grande cause : en cet objet est « un splendide rayonnement de lumière rationnelle, qui fait de cette vertu la plus éminente de celles qui gouvernent les passions ». Au surplus, l'appétit d'irascibilité est plus près de la raison que celui de concupiscence, car la colère, en son désir de vengeance, est poussée par un certain amour de la justice.

La tempérance est au dernier degré : malgré son importance pour l'entretien raisonnable de la vie individuelle et de l'espèce humaine, cette vertu a moins d'éclat ; sa physionomie est plus modeste ; voilà pourquoi elle est placée au dernier rang.

Au sommet des vertus intellectuelles, et par conséquent à la tête de toutes les vertus, est la sagesse, « qui a pour objet les causes les plus hautes et la cause des causes, Dieu même ». La prudence a mission de conduire l'homme à cette vertu suréminente ; mais elle lui est inférieure comme un introducteur qui facilite l'accès auprès d'une reine.

L'évolution des vertus part des prédispositions initiales que nous apportons en naissant et aboutit à la dernière forme de nos habitudes dans la vie future. Entre ces deux extrêmes se place le travail libre par lequel nous faisons en cette vie « l'éducation de notre âme ».

Au cours de cette œuvre difficile, nos fautes sont des causes de corruption pour nos bonnes habitudes, mais une faute, même grave, ne suffit pas pour anéantir la vertu acquise : la vie surnaturelle peut être détruite en nous et une certaine vie morale persister néanmoins en notre âme, dans l'ordre naturel.

Dans le développement individuel des vertus, l'exercice moral peut faire croître telle vertu plutôt que telle autre, rendre facile l'accomplissement de tel mode d'action d'une même vertu,

tel autre acte restant difficile. Il faudrait donc s'exercer à toutes les vertus et à tous leurs actes pour devenir parfait homme de bien. Si certaines vertus, comme la magnanimité et la magnificence, paraissent hors de la portée du commun des hommes, tous peuvent s'y préparer de loin par la hauteur de leurs vies et la générosité de leurs actions, quelque modeste que soit la situation où ils sont placés, peut-être pour un temps.

M. Gardair termine et cette leçon et son cours de l'année par un fort bel aperçu de ce que deviendront les vertus intellectuelles et les vertus morales dans la vie future, considérée simplement au point de vue naturel. Il donne enfin rendez-vous à son intelligent auditoire pour l'année prochaine, annonçant qu'il se propose de traiter des *Lois*, loi naturelle et lois positives.

J. Gardair.

REVUE DES LIVRES

Logique surnaturelle objective, par M. le Ch. Jules Didiot, 1 vol. in-8° de 700 pages. — Paris, Lefort, 1893.

Maintes fois nous avons entendu dire : « parlez à notre raison, éclairez notre intelligence, donnez-nous des preuves solides, convaincantes, et nous croirons. Mais surtout n'imaginez pas que les appels au cœur, au sentiment, soient capables de nous satisfaire. N'essayez pas non plus de nous prendre par l'imagination, comme l'a fait Châteaubriand dans son *Génie du christianisme*. Le tableau des fêtes chrétiennes prouve seulement le talent de celui qui sait si bien peindre : il n'est d'aucun prix, à nos yeux du moins, pour la démonstration des vérités religieuses. »

M. le chanoine Didiot, professeur de théologie aux Facultés catholiques de Lille, a entendu comme nous ces appels d'un siècle que d'ailleurs il connait si bien. *La Logique surnaturelle objective* est, sous un titre un peu sévère, mais qui se justifie dès les premières pages, la meilleure réponse qu'on pût leur faire. Sans doute il sait la valeur incontestable des apologétiques qui ont précédé la sienne, mais il sait aussi que les différences sont profondes entre les dispositions d'esprit de nos contemporains et celles des générations que de savants théologiens, d'illustres orateurs s'efforçaient de ramener à la foi. Où régnait l'esprit de Voltaire, c'est Kant aujourd'hui qui do-

mine, quelquefois directement, par lui-même, le plus souvent par ceux qui se sont formés à son école et s'inspirent de ses doctrines. Au scepticisme léger, frivole, ironique, se donnant presque sans détour pour ce qu'il est, capable, au besoin, de se railler lui-même, a succédé un scepticisme savant, raffiné, enveloppé de lourdes formules, faisant une petite part et accordant des délais provisoires à la vérité, pour mieux faire passer l'erreur, avec des apparences de gravité, des faux semblants de profondeur qui ont séduit et retiennent encore un grand nombre d'esprits. C'est de là que vient le danger, c'est là qu'est le grand obstacle il faut en triompher ou renoncer à faire triompher la vérité.

Ceux qui ont étudié Kant, ses successeurs allemands, ses interprètes français, comprendront mieux que tous les autres quelle pensée domine l'œuvre entière de M. le chanoine Didiot, pour quels motifs il revient fréquemment sur les principes de la connaissance, sur les lois et le développement normal des facultés intellectuelles, sur la nature et l'autorité de la raison. Ceux qui sont étrangers aux controverses philosophiques dont le kantisme a été le point de départ, mais qui aspirent à une démonstration complète et précise de la vérité religieuse, lui seront reconnaissants de procéder avec une méthode pour ainsi dire géométrique, *more geometrico*, de n'avancer que pas à pas, et d'enchaîner si étroitement ses théorèmes les uns aux autres que l'œil le plus pénétrant ne pourrait découvrir entre eux aucune solution de continuité.

Ici *théorème* n'est point pour venir en aide à la pensée par une figure énergique ; c'est le terme propre, celui qu'emploie l'auteur, c'est la division qui, dans son livre, se substitue à celle des chapitres. Elle répond à l'extrême rigueur de la pensée, et elle fait de tant de preuves développées chacune à part avec autant de solidité que de clarté comme une preuve unique qui va de la *théorie de la connaissance* jusqu'à *l'acte de foi et de théologie*. Il n'est pas, à vrai dire, un seul de ces 97 théorèmes qui, étudié avec soin, ne puisse fournir la matière d'une conférence, ou celle d'un sermon, ou celle d'une méditation, qui ne réponde à un doute, qui ne dissipe une erreur, qui ne rende tout son éclat à une vérité obscurcie par de prétendus savants ou d'habiles sophistes.

Un livre d'une trame aussi serrée ne se prête pas à l'analyse ; d'une orthodoxie parfaite, il ne donnerait que sur d'infimes détails quelque prise à la discussion. Bornons-nous à souhaiter

qu'il ait beaucoup de lecteurs, et qu'il prouve ainsi à ceux qui en douteraient combien notre siècle à son déclin est supérieur, en certains points, à notre siècle à ses débuts. Il ne suffit plus aujourd'hui, pour ramener les âmes à la foi, de toucher le cœur ou de charmer l'imagination, il faut répondre à une foule d'objections habilement posées, il faut convaincre l'esprit, satisfaire la raison. Il est vrai que les conversions opérées par cette voie, au lieu d'être superficielles et pour un jour, sont solides et définitives.

C. C.

Le collectivisme; *Examen critique du nouveau socialisme*, par Paul Leroy-Beaulieu; in-8°, 449; — Paris, Guillaumin, 2e éd.

Où mène le socialisme, par Eugène Richter; Ed. française par *P. Villard*, avec une préface de *P. Leroy-Beaulieu*; brochure de 82 pages, — Paris, Le Soudier.

Les Rois, par Jules Lemaitre; in-12, — Paris, Calmann Lévy.

Les ouvrages indiqués dans les précédents comptes-rendus (mai 1892, février 1893) étaient pour la plupart, quoiqu'à des degrés divers, favorables aux thèses socialistes. En voici trois d'une nuance tout opposée.

Les deux premiers contiennent, l'un sous une forme didactique, l'autre sous une forme humoristique, la réfutation du collectivisme proprement dit. Le livre de M. Leroy-Beaulieu est connu depuis longtemps; c'est le résumé de cours faits, il y a dix ans, au Collège de France; je ne le cite que pour mémoire. On sait avec quelle énergie l'illustre professeur défend le régime actuel. Je ne conteste pas la valeur de la plupart de ses arguments, mais il ne faudrait pas oublier que M. Leroy-Beaulieu suppose toujours comme une chose qui va de soi la liberté du contrat entre le patron et l'ouvrier. Or beaucoup prétendent que cette liberté, dans la pratique, n'existe que peu ou point; dès lors la répartition des bénéfices ne se fait plus d'après les règles de la justice, et c'est vraiment du salaire non-payé qui va grossir (Marx aurait raison sur ce point) la part du capital.

Quand donc M. Leroy-Beaulieu, dans sa préface à la brochure de Richter, affirme qu' « il n'y a pas à transiger avec le socialisme, il n'y a qu'à le repousser; tous les moyens artificiels de supprimer ou de réduire l'inégalité sont des attentats à

la libre expansion du talent, de l'activité et des progrès mêmes du genre humain », il me paraît qu'il va trop loin. *Supprimer* l'inégalité, il y a longtemps qu'on a renoncé à cette chimère; la *réduire*, c'est un noble idéal et déjà, ce semble, un devoir. M. L.-B. répondra qu'il ne repousse que les moyens *artificiels*. Entend-il par là l'intervention de l'Etat se substituant en tout et pour tout à l'initiative des citoyens réduits à un rôle purement passif? Telle a été, je le sais, la théorie des premiers collectivistes, mais on en est bien revenu; on ne réclame plus maintenant l'intervention de l'Etat que comme un moyen provisoire, un procédé transitoire mais nécessaire pour mettre en branle, stimuler et diriger l'initiative privée.

J'assistais, il y a un an, à une conférence contradictoire entre M. Lafargue et M. Demolins[1]. Je savais que Lafargue défend la thèse marxiste; et comme cette thèse est toute négative, Marx s'étant borné à attaquer l'organisation actuelle, j'attendais avec impatience la partie positive, constructive, du programme: Ce serait évidemment la théorie collectiviste dans sa stricte rigueur. Quelle ne fut pas ma surprise quand j'entendis l'orateur répliquer en ces termes: « M. Demolins a attaqué l'Etat, mais nous l'attaquons aussi..., nous voulons sa suppression »; et il expliqua qu'il ne s'agissait point de remplacer les patrons actuels par un Etat tyrannique; le rôle de l'Etat est de favoriser la constitution des syndicats ouvriers, de leur remettre entre les mains les grands instruments de production et de disparaître ensuite, ou du moins de se borner à son rôle de gendarme et de justicier. C'est la belle définition de Secrétan: l'Etat n'est plus qu'une vaste association d'associations[2]. Ce que donnerait cette organisation, l'expérience seule pourrait l'apprendre; toujours est-il que nous voilà bien loin du collectivisme primitif, mort de toute initiative, étouffement de toute liberté. Pourquoi donc, puisqu'on a dépassé, abandonné cette conception, s'éterniser à la réfuter? Or l'ouvrage de M. Leroy-Beaulieu et aussi la brochure de Richter visent surtout cette théorie exagérée.

Je n'ouvrais pas sans défiance l'opuscule de Richter: les Allemands manient mieux les idées que la plaisanterie, et j'avais peur d'un écrasement, plutôt que d'une réfutation du collecti-

1. Le compte-rendu *in-extenso* de cette séance se trouve dans les livraisons de juin et juillet 1892 de la *Science sociale* (revue mensuelle paraissant chez F. Didot).
2. Secrétan, *Mon Utopie* (1 vol. in-12, Alcan, 1892) p. 27.

visme. En somme, ce petit livre se lit sans fatigue ; souvent même il est réellement amusant. Il ne faut pas oublier que le collectivisme rigoureux conserve de nombreux partisans dans ce pays, vrai domaine du fonctionarisme et où toute vision de réforme sociale est nécessairement entachée de *Bureau-morphisme*. On comprend donc l'opportunité et le succès de cette brochure, qui a rapidement atteint sa 225e édition.

Il y a dans le livre de J. Lemaître un roman et une thèse : un roman que je n'ai pas à analyser ou apprécier ici et qui, d'ailleurs, malgré de charmants épisodes, n'est pas la partie la plus importante de l'ouvrage, — une thèse soutenue avec la finesse d'observation,la richesse d'idées, la surabondance de points de vue qui caractérisent l'auteur et donnent tant de charme et de profondeur à ses critiques.

Jules Lemaître a mis en scène un jeune souverain épris de justice sociale, qui essaye de donner satisfaction aux revendications populaires ; il est bien vite débordé et se voit obligé de recourir à cette force brutale qui lui fait horreur et que sa conscience condamne. Si l'on prenait le récit à la lettre, on arriverait vite à conclure qu'il ne prouve rien relativement à la possibilité ou à l'impossibilité des réformes sociales ; il s'agit en effet d'un prince à l'esprit ardent qu'exalte et entraîne la sentimentalité d'une amie enthousiaste, candide, mais crédule et inexpérimentée ; lui-même se laisse tromper par son ministre, ne fait rien pour dissiper le malentendu terrible créé par ce dernier entre son peuple et lui : l'échec, dans ces conditions, est inévitable ; encore une fois, il ne prouve rien.

Que voulait démontrer J. Lemaître ? Il nous le fait clairement comprendre dans cette lettre du prince Renaud qui termine le volume : « Deux buts peuvent être assignés à l'humanité. L'idéal démocratique est d'assurer à tous un demi bien-être ; cela est désirable sans doute ; mais, la nature humaine étant donnée, cela ne se peut faire que par une publique et universelle compression dont pâtiront surtout les êtres d'élite et à laquelle ils succomberont. L'idéal aristocratique serait d'obtenir le développement total et harmonieux d'un petit nombre d'êtres supérieurs dans lesquels, selon la formule elliptique d'un de vos sages, l'univers prendrait de plus en plus conscience de lui-même ; mais cela ne se peut faire que par le sacrifice ou du moins par la mise en oubli de millions et de millions de créatures inférieures : ce qui est dur, ce qui comporte chez les privilégiés trop d'indifférence aux maux d'autrui et ce qui, par suite, im-

plique contradiction, car une conscience supérieure ne se conçoit pas sans une infinie bonté » (p. 343).

Il faut toujours se méfier des antinomies; ce ne sont le plus souvent, comme c'est ici le cas, que des paradoxes. M. Lemaître a en vue, lui aussi, le collectivisme et le communisme proprement dits ; or, je le répète, quand on parle aujourd'hui d'établir le collectivisme ou le communisme, il s'agit seulement[1] de mettre en commun les moyens de production ; chacun, dans ce système, a droit au résultat intégral de son travail ; la propriété privée subsiste donc, mais fondée sur des bases équitables : rien, en effet, n'entrave plus la liberté, l'initiative, et personne n'est condamné à cette éternelle médiocrité qui est, dans le régime actuel, le lot du plus grand nombre pour un avenir indéfini.

Autre paradoxe. Dans la théorie socialiste il s'agit, dit-on, « de jouir de la terre et d'en jouir le plus possible, moyennant un minimum d'effort et de travail pour chacun ; ..... l'accomplissement de ce rêve païen exigerait des vertus chrétiennes, des vertus dont l'essence est précisément de le répudier » (p. 228). Les socialistes allemands ont affecté, c'est vrai, de présenter leur doctrine sous une forme lourdement matérialiste et antireligieuse, mais j'expliquais dernièrement comment beaucoup d'autres, B. Malon, par exemple, font sa part à l'élément idéaliste. D'ailleurs on peut jouir largement de la vie sans tomber dans le paganisme ; le Christianisme n'est en aucune manière cet ascétisme bouddhiste avec lequel on se plaît à le confondre. Jésus, avant de monter au Calvaire, prit part au repas des noces de Cana.

Ce qui est vrai, c'est que la question sociale est d'une effrayante complexité ; le problème économique se double d'un problème moral que J. Lemaître résume admirablement en deux lignes : « Aujourd'hui même, d'où vient tout le mal ? Il vient de ce que les riches n'ont pas le courage d'être moins riches » (p. 181). C'est si facile de crier à l'utopie, au rêve, et de répondre à toutes les réclamations comme, dans le *Siegfried* de R. Wagner, le dragon accroupi sur son or :

Je possède et je dors,
Ne troublez pas mon somme !

M. H.

1. Cf. Malon, *Précis de socialisme*, p. 231, et le discours précité de Lafargue.

REVUE DES REVUES

Travaux récents sur le néothomisme et la scolastique.
M. Picavet (*Revue philosophique*, avril 1893).

Ce n'est pas la première fois que M. Picavet s'occupe de la philosophie scolastique. Déjà l'année dernière il a appelé l'attention publique sur le renouveau de cette philosophie, et il a signalé beaucoup de travaux des partisans du néothomisme avec impartialité et même avec bienveillance. Aujourd'hui, malgré le titre donné à son article, le professeur si érudit de l'Université ne s'occupe point à proprement parler des travaux récents de l'école thomiste, mais plutôt des études qui ont été faites dans ces derniers temps sur l'histoire de la philosophie du moyen âge. Il se plaint avec raison que cette histoire ne soit point assez connue, et il croit qu'une connaissance plus exacte des sources et des diverses fortunes de l'enseignement de l'Ecole mettrait à même de mieux juger des efforts faits aujourd'hui pour le ressusciter.

M. Picavet indique plusieurs points de vue très justes: ainsi il constate avec beaucoup d'à-propos que le platonisme n'a jamais complètement disparu au moyen âge et qu'il y a joué un rôle important même à côté de la philosophie d'Aristote ; que les origines de la philosophie scolastique doivent être cherchées dans ce que la philosophie ancienne a produit de meilleur : c'est une chose que nous admettons très volontiers, et qui nous semble un titre de gloire pour elle. De même, M. P. a raison de remarquer que la philosophie cartésienne n'a pas rompu autant qu'on le dit avec la philosophie de l'Ecole. Descartes, en effet, n'a innové en réalité que peu de chose. Tout ce qu'il a de bon, il l'a puisé dans l'enseignement de l'Ecole. Seulement, il n'en a pris que les solutions superficielles et commodes à exposer pour composer une philosophie facile à l'usage de ce qu'on appelait alors les honnêtes gens. Son tort a moins été de faire table rase du passé, ce qui pratiquement est à peu près impossible, que de réclamer le droit de le faire, ce qui ôte à la philo-

sophie toute la force qu'elle tire d'un développement régulier et traditionnel et la réduit à une fantaisie individuelle.

M. Picavet a encore très bien vu qu'il y a eu, dans la philosophie scolastique, trois époques différant à certains égards tant par le point du vue où se plaçaient les auteurs que par les préférences qui les inspiraient. Ce ne sont pas tout à fait les mêmes tendances qui dominaient du temps de S. Anselme et à l'époque de S. Thomas. Le thomisme, qu'on se représente souvent comme dominant complètement tout le moyen âge, était bien négligé dans le siècle où florissait Occam ; et si les Cajétan et les Suarez lui ont rendu une vigueur nouvelle, il resterait à examiner s'ils n'en ont pas modifié quelques aspects. Toutes ces choses seraient très intéressantes à étudier, et nous applaudirons de tout cœur aux efforts faits pour nous donner une histoire sincère et complète des évolutions de la philosophie scolastique. Elle a eu ses évolutions, comme tout ce qui est vivant : il faut laisser les formules fixes et rigides aux morts.

D'un autre côté, nous pensons que M. P. a trop diminué l'importance de la querelle des universaux. Sans dire que cette question est le fond de toute la philosophie, il est certain qu'une foule de problèmes sont résolus différemment selon la position qu'on y a prise. La querelle du réalisme et du nominalisme n'est pas autre chose, sous un autre nom, que la querelle du subjectivisme et de l'objectivisme qui divise en deux les écoles contemporaines, avec cette différence que l'influence principale, au moyen âge, appartint toujours plus ou moins à l'objectivisme, tandis que la philosophie contemporaine s'est avancée dans le subjectivisme plus loin qu'on ne l'avait encore fait.

Nous ne sommes pas non plus de l'avis de M. Picavet quand il paraît prévoir une époque où il n'y aura plus en présence que le thomisme et la philosophie scientifique, et surtout quand il semble espérer le triomphe de cette dernière. Cette philosophie scientifique dont il nous parle nous fait l'effet de n'être pas une philosophie du tout, tout au plus un antichambre de la philosophie. Si elle n'est ni matérialiste, ni spiritualiste, ni panthéiste, ni dualiste, autant dire qu'elle n'a de solution sur aucun des grands problèmes qui sont le terme de la recherche philosophique.

Ou plutôt elle a une solution, car l'homme en a toujours une dans l'esprit : c'est la solution matérialiste. M. P. se fait une étrange idée des méthodes métaphysiques. Où a-t-il pris que les métaphysiciens tiennent pour légitime de supposer

tout ce dont on ne peut leur démontrer l'impossibilité ? Qu'on use quelquefois d'une supposition de ce genre pour répondre à une objection et montrer qu'elle n'est pas insoluble, passe ; mais jamais un métaphysicien digne de ce nom n'a appliqué une semblable méthode, pour résoudre des problèmes considérables. Tout, en effet, en philosophie, et c'est le principe même de la logique d'Aristote, doit s'appuyer sur un fait constaté et sur un axiome, c'est-à-dire sur un jugement dont les termes s'impliquent. Si tout dans la philosophie de l'Ecole n'est pas réduit à cette méthode, on peut dire qu'elle y a toujours tendu, et son principal progrès sera de s'en approcher toujours de plus en plus. C'est donc là proprement la philosophie scientifique, et non l'autre, qui s'est contenté jusqu'ici, et chez les meilleurs, de faire des collections de menus faits sans oser hasarder des conclusions. Je ne sache pas que de ces faits on ait fait encore ressortir une vérité ou, comme on dit aujourd'hui, une loi de quelque importance qui ne fût pas connue déjà de la philosophie traditionnelle.

Nous envisageons tout autrement les choses. Partisan du thomisme largement entendu, nous applaudissons également au grand développement des sciences physiques et physiologiques. Bien loin de voir là deux courants contraires, nous croyons qu'ils sont destinés à s'unir étroitement. Les sciences élargiront la base expérimentale de la philosophie, et le thomisme, seul aujourd'hui en possession d'une méthode vraiment scientifique, donnera aux sciences ce qui leur manque : des conclusions sévèrement contrôlées. Ainsi nous pourrons espérer, après cette époque d'anarchie intellectuelle qui rappelle celles des sophistes de la Grèce, voir s'élever un édifice nouveau de science et de sagesse, surpassant en solidité et en grandeur tout ce que nous avons vu jusqu'ici.

Nous ne sommes donc pas absolument de l'avis de M. Picavet, et nous regrettons que sa bienveillance pour les auteurs néothomistes ne paraisse pas impliquer un penchant vers leur philosophie. Mais son étude renferme une foule d'indications intéressantes. Quiconque voudra creuser l'histoire de la philosophie traditionnelle y trouvera d'excellentes indications : et c'est pourquoi nous avons tenu à la signaler à nos lecteurs.

D. V.

Pourquoi ressemblons-nous à nos parents ? M. KŒHLER. (*Revue philosophique*, avril 1893).

Cet article n'est pas, à proprement parler, un article de philosophie, c'est une étude physiologique sur la fécondation, et sa place naturelle serait dans une revue scientifique. Mais il est de nature à intéresser vivement les philosophes : il contient un exposé très clair et très méthodique des dernières découvertes sur la division cellulaire ; ces découvertes sont fort curieuses et font pénétrer, autant qu'il est possible aux sciences physiques, dans le secret de la vie organique.

Le professeur de la Faculté des sciences de Lyon montre la division cellulaire fondée sur les mouvements d'une substance spéciale appelée « chromatine », parce que certaines substances chimiques le colorent sans agir sur le protoplasma. Au moment de la division, cette substance, qui était répandue dans le noyau cellulaire sous forme de granulations, se réunit en filaments de nombre fixe dans chaque espèce. Ces filaments se recourbent et se disposent vers la région équatoriale de la cellule, constituant une sorte de plaque ou de ceinture. Chaque filament se divise en deux, de manière à former de l'ensemble deux plaques distinctes, et chaque plaque se porte au pôle opposé du noyau, s'y dispose en une sorte de peloton qui devient l'origine d'un nouveau noyau.

Dans la fécondation les mêmes phénomènes se produisent, mais avec des circonstances très intéressantes. Aussitôt touchée par le spermatozoïde, la cellule femelle se dédouble ; mais, au lieu de former un second noyau avec les moitiés de filaments qu'elle a détachées, elle les expulse sous forme d'un globule polaire qui se divise immédiatement en deux ; puis, sans aucun repos interposé, elle expulse un troisième globule polaire constitué par la moitié des filaments restants : alors elle n'a plus qu'un noyau incomplet ; elle est prête pour la fécondation. Le spermatozoïde, qui n'est autre chose qu'un demi noyau de cellule mâle formé d'une manière analogue, s'approche du demi noyau femelle et se confond avec lui de manière à ce que les filets de l'un s'interposent entre ceux de l'autre. Voilà la première cellule du nouvel être constitué.

Il n'est pas étonnant, selon M. Kœhler, que cet être ressemble à ses parents, puisqu'il est composé par des filaments provenant du père et de la mère, filaments juxtaposés sans perdre leur individualité. Il ajoute que, dans les divisions et mul-

tiplications de cellules qui suivent la fécondation, il y aura toujours des filaments provenant par division des premiers filaments originaires du père et de la mère; ils se retrouveront jusque dans les générations et fécondations ultérieures; et c'est ainsi que tout être porte la trace de son origine jusqu'à des ancêtres parfois très éloignés.

M. Kœhler nous paraît avoir donné une forme plus scientifique à une idée connue depuis longtemps, à savoir que la ressemblance des descendants tient à ce qu'ils ont reçu de la substance du père et de la mère. A-t-il ainsi résolu toutes les difficultés? Nous ne le pensons pas; si l'on entrait dans le détail des faits d'hérédité et d'atavisme, il y en a qu'on serait embarrassé, probablement, d'expliquer par l'origine des filaments. N'exagère-t-il pas d'ailleurs l'identité persistante de ces filaments; puisqu'il nous a dit lui-même que, dans la cellule au repos, les granulations dont ils sont formés sont dispersées sans ordre? En tous cas, ils reste un mystère profond à expliquer : pour transmettre les propriétés du vivant, il faut de toute évidence les posséder; comment donc cette matière vivante estelle le support de propriétés que n'explique aucun des éléments qui la constituent, qui persistent sous le changement incessant de ces éléments?

M. Kœhler avoue bien qu'il ne donne que la base anatomique de l'hérédité; mais il est bon d'y insister, car beaucoup de lecteurs pourrait s'y laisser prendre.

M. K. traite une autre question également fort intéressante, celle de la nécessité de la fécondation. D'après les faits constatés chez les protozoaires, la fécondation ne s'étend pas à tous les êtres vivants : les êtres purement cellulaires semblent pouvoir se multiplier par simple division à l'infini; la fécondation est un mode de rajeunissement de la cellule qui ne devient nécessaire qu'à mesure que celle-ci exerce les fonctions plus compliquées. M. K. semble penser que l'acte de nutrition et de croissance n'exige par lui-même aucun travail, et que le mouvement seul vieillit les cellules : ceci est peut-être un peu absolu; dans bien des cas, c'est le mouvement même et la désassimilation qu'il implique qui est une cause très active du développement des êtres. M. K. n'a sans doute touché qu'une des raisons de l'épuisement des cellules vivantes.

Quoi qu'il en soit, nous avons lu ce travail avec un vif intérêt, et nous pensons qu'il est particulièrement propre à intéres-

ser les scolastiques, à raison de l'union profonde qu'ils reconnaissent entre la matière et les propriétés de la vie.

Nous étonnerons-nous, en terminant, que M. Kœhler, parmi les auteurs qu'il indique, n'ait nulle part cité le nom de M. l'abbé Carnoy, l'éminent professeur de Louvain, un des hommes qui ont le plus fait, dans ces derniers temps, pour l'étude microscopique de la cellule? Les travaux de M. Carnoy, qui ont fondé la physiologie de la cellule vivante, sont classiques dans toute l'Europe : le professeur de Lyon ne paraît pas les soupçonner. Je ne lui en ferai pas un reproche : ce n'est pas sa faute sans doute ; c'est la conséquence du silence systématique organisé par une partie importante de la presse scientifique française autour des travaux des auteurs catholiques dont elle ne peut contester la valeur.

D. V.

Wagner à Bayreuth : M. Bourgault-Ducoudray (*Revue des Deux Mondes*, 1er janvier 1893).

Nous ne voudrions pas transformer les *Annales* en une revue d'art, mais nous demandons à dire cependant quelques mots d'un article publié par M. Bourgault-Ducoudray, dans la *Revue des Deux Mondes*, sur Wagner à Bayreuth, article où sont célébrés avec un enthousiasme communicatif les détails de mise en scène institués par le grand maître allemand. Les lecteurs des *Annales* se souviennent peut-être en effet que nous avons assez fortement médit, dans le numéro de janvier, de l'obscurité faite dans la salle.

Au premier abord, la déposition d'un témoin à la fois aussi intelligent et aussi épris de son art que l'auteur de *Thamara* est bien propre à ébranler les convictions contraires ; mais une étude un peu approfondie de cette apothéose de Bayreuth permet d'entrevoir que M. Bourgault pourrait bien avoir cédé à un entraînement que les mérites non discutables de cette interprétation de merveilleux chefs-d'œuvre rendent fort compréhensible.

Nul ne songe à contester que nos scènes lyriques présentent une remarquable réunion d'habitudes anti-artistiques, telles que les rappels au milieu des actes, les *bis* et, chez la plupart des chanteurs, l'absence de prononciation et d'interprétation dramatique. Nous ne nous arrêterons pas sur la machinerie qui, elle-même, a su captiver M. Bourgault ; un « truc » l'a

particulièrement émerveillé : tandis que Parsifal piétine sur place, le décor se met en mouvement, et le spectateur voit se dérouler une succession de sites grandioses, jusqu'à ce que, du sein des ténèbres, se dégage l'architecture du temple. Cela ne vous fait-il pas songer à cet autre truc d'un théâtre parisien où des chevaux galopaient sur une piste mobile, tandis que le champ de course se déplaçait derrière eux ? Il semble que ceci est bien plus fort que ce qu'on voit à Bayreuth, et sur ce terrain le grand art sera toujours battu par les spectacles plus ou moins forains. Aussi apprécié-je davantage la simple lune de Nuremberg qui, par-dessus les grands toits pointus, se montre *stupéfaite* du vacarme insolite qui s'est produit dans la plus paisible des cités d'Allemagne ; mais est-ce bien le cas de s'écrier : « C'est là une trouvaille ! c'est là un truc vraiment génial ! »

Nous ne ferions que mentionner les questions relatives à l'architecture de la salle, réduite à un amphithéâtre que surmonte l'unique galerie des princes, si la situation de l'orchestre n'était pas ici en jeu. Pour ma part, je ne tiens pas beaucoup à le voir, mais il ne me gêne pas non plus ; pour M. Bourgault, il est un obstacle à la fameuse « illusion scénique », aussi applaudit-il vivement à sa disparition dans une cavité qui s'enfonce sous la scène. Cette disposition peut avoir une réelle importance, croyons-nous, mais seulement au point de vue acoustique, et là-dessus nous n'avons qu'à recueillir le témoignage de M. Bourgault. Les instrumentistes peuvent jouer fort sans que jamais la voix du chanteur cesse d'être entendue : « à Bayreuth, même dans ses emportements et ses colères, l'orchestre de Wagner, aux intensités énormes, aux sonorités ultra-somptueuses, ne couvre jamais la voix. Mais tournons quelques pages, et nous verrons que « *Tannhaüser* n'a pas été écrit en vue de l'organisation spéciale du théâtre de Bayreuth. La disposition de l'orchestre enfoui sous la scène, si favorable aux puissantes sonorités de *Parsifal* et de *Tristan*, est préjudiciable à l'instrumentation de *Tannhaüser*, qui s'en trouve souvent par trop atténuée et assourdie ». Chacun tirera les conclusions qu'il lui plaira de cette constatation.

Mais c'est trop nous attarder à des questions qui n'ont qu'un rapport assez lointain avec celle qui motive la présente note. « Wagner, dit M. Bourgault-Ducoudray, a voulu que toutes les facultés du spectateur fussent tendues vers la scène ; pour atteindre ce but, il emploie un moyen radical, mais efficace : au

commencement de chaque acte, on supprime la lumière, la presque obscurité se fait dans la salle, la scène seule reste éclairée. » Les avantages de cette innovation seraient considérables, tant par son action sur les spectateurs que par son influence sur les acteurs. « L'obscurité dans la salle supprime la résistance qu'opposent les impressions extérieures à l'illusion scénique..., L'âme du spectaieur, qui se trouve ainsi arrachée au monde réel, se précipite avec ardeur vers la fiction, se plonge avec amour dans l'irréel... La concentration de la lumière sur le point unique où le drame se déroule donne à l'illusion scénique une puissance irrésistible. » Ajoutée à la suppression des galeries élégantes et des loges, l'absence de lumière dans la salle prémunirait d'ailleurs les spectateurs qui veulent écouter contre ceux qui causent trop facilement.

Mais, en même temps qu'elle garantit le spectateur contre les distractions, l'obscurité de la salle soustrait les acteurs à l'influence du public ; ils peuvent s'oublier en oubliant celui-ci et s'absorber dans la vie du drame. « Les artistes de Bayreuth ne chantent plus au public parce qu'ils l'ignorent ; ils n'occupent jamais sur la scène une position conventionnelle, mais chantent à la place précise qu'assigne la convenance dramatique... Ils ne se soucient pas s'ils sont éloignés ou rapprochés du spectateur, s'ils se trouvent par rapport à lui de face, de profil ou de trois quarts. Ils osent lui tourner le dos, si la situation l'exige. En un mot, la mise en scène nouvelle n'est plus basée sur les rapports entre les acteurs et le public, mais sur une vraisemblance rigoureuse, sur une exacte représentation de la vie. »

Examinons d'abord cette question des artistes : nous reviendrons ensuite aux spectateurs. Encore une fois, il ne s'agit pas de défendre les déplorables habitudes de nos scènes lyriques, habitudes dont l'obscurité dans la salle peut faciliter l'élimination, nous le reconnaissons ; mais n'y a-t-il pas une singulière illusion dans cette croyance de M. Bourgault que, sur la scène de Bayreuth, l'interprétation est combinée d'une façon purement objective, sans souci du spectateur. Ce serait là l'application exacte des doctrines d'Antoine et du *Théâtre libre* ; mais cette application serait intolérable. Sans être allé à Bayreuth, nous sommes bien convaincu, par exemple, que les acteurs y sont beaucoup plus souvent tournés vers le public que vers le fond de la scène, ce qui ne devrait pas avoir lieu si le public était compté pour rien : Antoine lui-même obéit, quoi qu'il en ait, à

cette nécessité. Tout entier à son admiration, M. Bourgault n'a point compromis, par un examen critique, la vivacité de ses impressions artistiques, et il a eu bien raison ; mais la critique est peut-être trop absente du compte-rendu de ces impressions et de leurs causes. Toute œuvre d'art doit être adaptée au point de vue du spectateur, mais le triomphe de l'artiste est de faire que le spectateur ne s'aperçoive pas de ce qu'il y a d'artificiel et de convenu. Lorsque, il y a déjà longtemps, nous entendions Sarah Bernhardt soupirer la déclaration du second acte de *Phèdre*, tout nous semblait d'un naturel parfait, et cependant quelle femme parla jamais ainsi dans la vie réelle ?

Si, comme nous l'avons reconnu, l'obscurité de la salle peut aider à supprimer de fâcheuses communications entre elle et la scène, il faut bien dire aussi que cette obscurité n'est aucunement nécessaire. Qu'on étudie, à ce point de vue, l'interprétation d'une pièce sérieuse à la Comédie-Française, et l'on reconnaîtra que les acteurs ne semblent aucunement voir le public, et, lorsqu'il n'y a en scène que des artistes de premier ordre, on croirait, comme à Bayreuth, que le public a été oublié.

Revenons à celui-ci et tâchons de nous rendre compte de l'effet que doit produire sur lui l'obscurité de la salle. Il est certain que l'œil se trouve naturellement attiré par un point lumineux et qu'il peut résulter une sorte de fascination de l'illumination isolée de la scène ; aussi M. Bourgault emploie-t-il plus d'une fois l'expression d' « hypnotisme » et, à chaque instant, celle d' « illusion dramatique ». Dans notre précédent article, nous avons suffisamment développé les raisons qui nous font regarder comme illusoire cette prétendue illusion ; mais il faudrait reconnaître un grand intérêt à l'obscurité si elle constituait une garantie bien sérieuse contre les distractions et contre les conversations. En fait, celui qui prend intérêt à un spectacle n'est point gêné par la visibilité de la salle, et les conversations si horripilantes des voisins peuvent s'exercer sur autre chose que sur la toilette de Mme une telle ; puissent-elles, faute de mieux, ne pas tomber sur les décors ou les acteurs, car c'est le sujet le plus agaçant.

Mais, dira-t-on, M. Bourgault a constaté par lui-même les effets de l'obscurité ; c'est un témoin qui dépose, tandis que vous ne faites que des hypothèses. — Je demande encore ici à faire la critique du témoignage : le public de Bayreuth ne cause pas et écoute avec une sagesse édifiante, tel est le fait matériel. Reste à en chercher les causes. Ce public est venu à Bayreuth

« en pèlerinage », comme Wagner le voulait ; la ville ne lui offre aucune distraction qui puisse le détourner du but unique de son voyage : Wagner ! Des fanfares typiques, lancées au quatre coins de l'horizon, l'appellent dans le temple, où, durant quatre jours, sur cinq dont un de repos, se trouve l'unique raison de son existence. Qu'un tel public soit recueilli et ne songe pas à gaspiller en bavardages les quelques heures de spectacle qu'il achète par le sacrifice de tant d'autres heures sans emploi et par tout un voyage, c'est ce que nous croyons sans peine et ce qui aurait lieu sans doute même dans une salle éclairée. Par la force des choses, un tel théâtre et un tel public constituent un ensemble exceptionnel. Nous comprenons sans peine qu'un artiste tel que M. Bourgault-Ducoudray en ait été ébloui et n'ait pu sans amertume faire une comparaison entre de telles représentations et celles de sa *Thamara* ; mais nous croyons que la froide critique doit faire ses réserves sur la généralité qu'il donne à ses conclusions. Qu'une volonté énergique vienne à imposer aux artistes et au public de l'Opéra les traditions de la Comédie-Française,et l'on verra que ni l'obscurité de la salle ni l'invisibilité de l'orchestre n'ont l'importance qu'on leur prête [1]. Quant à l'interdiction des applaudissements avant la fin des actes, nous l'apprécions également peu : il suffirait qu'ils n'arrêtassent pas la représentation et ne provoquassent pas les saluts des acteurs.

G. Lechalas.

1. M. Bourgault signale l'obscurité de la salle comme pouvant être immédiatement appliquée : la visibilité de l'orchestre nous paraît s'y opposer, car nous nous souvenons que, lorsque *Lohengrin* fit son entrée en France par le théâtre de Rouen, on crut d'abord devoir faire plus ou moins cette obscurité, mais que les becs de gaz de l'orchestre produisaient un effet fort désagréable, malgré leurs abat-jour.

SOCIÉTÉ DE SAINT THOMAS D'AQUIN

Séance du 15 mars 1893.

Personne n'ayant demandé la parole au sujet de l'Etude de M. Ermoni sur *la personnalité divine*, *M. de Vorges* se borne à présenter une observation :

M. Ermoni a dit que le plus déterminé est aussi le plus parfait : ceci n'est pas exact à tous les points de vue. Le moins déterminé, le moins limité, ce qui a des perfections sans borne est aussi le plus parfait. Ce sens est même le plus ordinaire, car le mot parfait s'emploie plus volontiers pour l'intensité et la multiplicité des qualités. On peut dire que, en considérant l'essence, ce qui est le moins déterminé, le moins limité, est le plus parfait ; au contraire, en considérant l'existence, ce qui est le plus concrété, le plus simple, le plus individuel est aussi le plus parfait.

M. *Ermoni* répond qu'il ne faudrait pas confondre détermination avec limite. Si tous les êtres créés se terminent ou se distinguent les uns des autres par leurs degrés d'être et de non-être, c'est-à-dire par leurs limites, l'être parfait se distingue de tous en ce qu'il est la plénitude même de l'être. En cela il est unique, incomparable ; il possède donc la détermination suprême sans avoir aucune limite, ni dans son essence, ni dans son existence, lesquelles d'ailleurs s'identifient en lui.

Après cet échange d'observations, *M. Farges* lit un fragment sur les *preuves psychologiques* de l'existence de Dieu.

Il commence par faire observer que les preuves tirées de l'observation extérieure, ou preuves cosmologiques (le mouvement des corps, leur génération, leur contingence, leur gradation, leur ordre) ont été les plus développées par les auteurs scolastiques, qui ont plus ou moins négligé les preuves *psychologiques et morales*, tirées de l'observation intérieure. Les écoles modernes, au contraire, insistent beaucoup sur ces dernières, et négligent plus ou moins les premières. Ces deux courants correspondent d'ailleurs aux deux tendan-

ces opposées de l'esprit philosophique. Il serait bon d'examiner dans quelles limites ces preuves psychologiques et morales doivent être reconnues valables. Comme elles peuvent donner lieu à des subdivisions différentes, M. Farges propose de les ramener à cinq.

1° Preuve par le mouvement spirituel.

2° Preuve par l'origine de nos idées.

3° Par le caractère absolu de la vérité.

4° Par nos aspirations vers l'infini.

5° Par l'ordre moral ou le sentiment du devoir.

La preuve par le consentement du genre humain n'est qu'une confirmation générale de toutes les autres preuves cosmologiques, psychologiques et morales.

M. Farges désire tout d'abord appeler l'attention de ses auditeurs sur celles de ces preuves qui offrent le plus de prise à la critique : en premier lieu, sur la preuve tirée de l'origine de nos idées. C'est à son avis la plus difficile à bien présenter, mais il ne désespère pas qu'on puisse lui donner une forme rigoureuse.

Après avoir rappelé l'importance capitale du problème de l'origine des idées, l'auteur constate que tous les philosophes qui ont admis le caractère nécessaire des idées et des principes, base de toute science humaine, ont reconnu impossible d'expliquer la présence d'idées nécessaires dans des esprits contingents sans recourir à quelque intervention d'une intelligence nécessaire, c'est-à-dire à ce qu'on est convenu d'appeler l'action de la lumière divine. Ils ne diffèrent que dans le rôle qu'ils attribuent à cette lumière. Mais, soit que l'on considère cette lumière comme cause objective, avec les ontologistes, soit comme cause formelle, avec les innéistes, soit, d'après Aristote et S. Thomas, comme cause première efficiente qui rendrait les objets intelligibles et le sujet intelligent, il est sûr qu'on ne peut s'en passer, et que l'existence même de notre raison marquée d'un sceau divin est une preuve de l'existence de Dieu.

Suivent quelques explications sur le rôle de cette lumière dans la théorie scolastique.

La deuxième preuve qu'expose M. Farges est tirée du caractère absolu de la vérité, indépendamment de son apparition dans une intelligence créée ou de son expression dans au-

cun objet sensible. Puisqu'on ne peut supposer que certaines vérités, telles que : le tout est plus grand que la partie, l'être est possible, etc., aient commencé à être vraies à un certain moment, ou qu'elles n'aient point existé de toute éternité, il faut conclure qu'incapables de subsister en elles-même elles existaient dans une intelligence éternelle et nécessaire que nous appelons Dieu. Ce raisonnement, exposé par S. Augustin et Bossuet, est ensuite rapproché du célèbre argument *a priori* de S. Anselme, de Descartes, ou de Leibnitz, M. Farges en fait ressortir les ressemblances ainsi que les différences essentielles et conclut en disant : tout n'est donc pas faux dans le fameux enthymème qui a séduit ces grands esprits :

Je conçois l'infini,
Donc l'infini existe.

Un autre argument analogue fait l'objet de la troisième preuve :

J'aspire à l'infini,
Donc l'infini existe.

Après avoir tracé le tableau des aspirations de l'âme qui nous orientent vers l'infini, l'auteur se demande si cet infini a une existence réelle ou seulement idéale. Mais la seconde explication ne suffit pas à légitimer les aspirations de notre nature. S'il n'est qu'un beau rêve, pourquoi dois-je le poursuivre au prix du sacrifice ? Il suffirait de le contempler et de l'admirer. Ces aspirations supérieures, qui font le plus noble tourment de notre âme, sont donc la voix de la nature, la voix de Dieu.

M. *Farges* termine en montrant que ces preuves, quoique bonnes, ne sont point les preuves fondamentales, qu'elles ne s'adressent pas à tous les esprits, et n'ont en ce sens qu'une portée restreinte, secondaire, en sorte qu'elles doivent céder le pas aux autres preuves auxquelles les maîtres de la scolastique ont accordé leurs préférences.

Ensuite la discussion s'engage sur la première et la seconde preuve.

Le R.P. *Bulliot* fait observer que les innéistes n'admettent pas tous que les idées innées viennent de Dieu.

M. *Farges* le reconnait en effet, puisqu'il y a des innéistes sceptiques ; mais les innéistes qui reconnaissent le caractère

nécessaire de nos idées sont-ils logiques en refusant d'y voir la marque d'une cause nécessaire et intelligente ?

M. *Vallet* demande à l'auteur de préciser la portée de sa première preuve et de la mettre en forme. Pour expliquer l'origine de nos idées, il suffit que les choses soient intelligibles et que le sujet soit intelligent : son intelligence opère naturellement comme l'œil voit les couleurs. S. Thomas ne dit pas autre chose.

M. *Farges* avoue qu'il aurait dû lire les développements qu'il avait écrits sur ce point délicat de sa thèse, au lieu de les résumer en quelques mots; il aurait ainsi évité plusieurs obscurités qu'il doit éclaircir. Les scolastiques soutiennent avec raison que pour penser il suffit que les choses soient intelligibles et l'homme intelligent. Mais si vous insistez, et si vous leur demandez pourquoi les choses sont intelligibles et le sujet intelligent, en d'autres termes, comment des créatures contingentes peuvent contenir et exprimer des essences nécessaires, et comment des esprits contingents peuvent avoir le désir et la puissance de découvrir et de contempler des objets nécessaires, ils sont unanimes à vous répondre par la belle et profonde théorie de la lumière divine, qui est la seule explication dernière et complète de l'origine de nos idées. Cette lumière n'est pas supprimée dans leur théorie, elle est seulement mise à sa place et, pour ainsi dire, reculée à l'arrière-plan. Ce n'est plus elle qui est vue, comme le disaient les ontologistes ; ce n'est plus elle qui informe et moule nos pensées, comme le croient les innéistes cartésiens ; mais elle est la cause première qui rend les objets intelligibles et le sujet intelligent.

D'abord elle rend les objets intelligibles. S'il me suffit de regarder le réel pour voir en lui l'idéal, c'est que l'un a été modelé sur l'autre. Ce caractère de nécessité dans une créature contingente est donc l'empreinte inimitable que l'intelligence divine a laissé dans son œuvre ; d'où l'on peut conclure que cette intelligence existe.

Ensuite elle nous rend intelligents. Soit parce que notre nature n'est intelligente qu'en tant qu'elle est une imitation ou une participation créée de la lumière divine, soit parce qu'elle seule peut nous incliner et nous mouvoir efficacement

dans l'acte d'intellection. Si tout mouvement spirituel, tout passage de la puissance à l'acte est intelligible sans un premier moteur, à plus forte raison toute opération d'une faculté comme l'intellect agent, qui, sans hésiter, quoique aveugle de sa nature, sait abstraire, dans un objet donné, tout ce qui est contingent, et façonner, pour ainsi dire du premier coup, un objet nécessaire. Cette opération abstractive de notre esprit deviendrait impossible et inintelligible si nous n'admettions ce concours spécial, que S. Thomas a si heureusement appelé une *illumination intellectuelle.* Dieu est donc la lumière de notre connaissance subjective, comme il est la lumière de notre connaissance objective : et sans lui nous n'expliquerons jamais le problème par excellence de la philosophie, sur l'origine de nos idées.

M. *Vallet*, M. *Ermoni* et M. *de Vorges* ont ensuite présenté une autre objection sur la nature de cette preuve. Ou bien disent-ils, vous vous appuyez sur le caractère nécessaire de nos idées et sur la nature absolue de la vérité, et alors la preuve est bonne, mais elle se confond avec la suivante ; ou bien vous négligez ce caractère, et alors la preuve a perdu toute sa force.

M. *Farges* reconnait que cette objection est la plus spécieuse de toutes. Cependant il croit pouvoir y répondre. Son argument, comme on l'a vu, se divise en deux parties : 1° les choses sont intelligibles parce que, quoique contingentes, elles ont un caractère nécessaire ; 2° les esprits sont intelligents grâce à un don spécial et à un concours spécial de la lumière divine. La première partie de l'argument se confondrait-elle avec la preuve tirée du caractère absolu de la vérité, il resterait encore la seconde partie, qui suffirait à distinguer cette preuve tirée de l'origine de nos idées. Mais l'auteur croit pouvoir soutenir que la première partie est encore suffisamment distincte. En effet, dans la preuve par le caractère absolu de la vérité on raisonne ainsi : la vérité nécessaire existe de toute éternité, mais elle ne peut subsister qu'en Dieu, donc Dieu existe. Ici nous disons : les êtres contingents sont marqués d'un caractère nécessaire qui ne peut être que le sceau et l'empreinte d'une intelligence nécessaire, donc elle existe.

On le voit clairement : les deux faits sur lesquels nous nous appuyons sont loin d'êtres identiques ; et si l'idée de nécessité revient dans les deux cas, son application est très différente. De même, l'idée de contingence revient dans plusieurs des cinq arguments métaphysiques de S. Thomas, mais avec des formes différentes, ce qui suffit pratiquement à légitimer la distinction des arguments.

M. *de Vorges* croit que l'on pourrait présenter la preuve de M. *Farges* d'une autre manière. Si notre intelligence voit certaines choses comme nécessaires, certaines possibilités comme absolues, c'est avant tout parce qu'elles ont ces caractères en elles-mêmes, telles que l'intelligence les constate. On peut dire ensuite que ces choses nous apparaissent comme ne se suffisant pas à elles-mêmes, et que leur essence doit se fonder sur une essence plus primordiale. Mais il est inutile, pour en expliquer la connaissance ou la nature, de recourir plus particulièrement à l'intelligence divine. Ce n'est qu'après avoir établi d'ailleurs que l'être primordial est une suprême intelligence que nous pouvons nous rendre compte que cette intelligence est le lieu de tous les possibles et de toutes les vérités. Une vérité aussi fondamentale que l'existence de Dieu doit être établie sur des faits simples et primitifs, et non sur un circuit compliqué de déductions dans lesquelles on risque fort de rencontrer des chaînons qui supposent eux-mêmes cette existence.

M. *Farges* accorde que ce sceau nécessaire et divin dans les choses qui nous entourent, ainsi que cette nécessité en nous de la lumière divine, apparaissent d'une manière bien plus manifeste une fois prouvée l'existence de Dieu. Mais il croit que ce sont là des faits assez clairs par eux-mêmes pour compléter ou renforcer les autres preuves de la démonstration de Dieu. Rien n'empêche d'ailleurs que la même raison qui nous éclaire sur Dieu en soit éclairée à son tour. Au contraire, preuve et contre-épreuve, la démonstration devient ainsi complète.

La suite de la discussion est renvoyée à la prochaine séance. S.

Le Gérant : A. Roger

LA PERSONNALITÉ DE DIEU

ET LA CRITIQUE CONTEMPORAINE

LES ANTINOMIES *

§ 2. — *L'Infini.*

L'infini est la pierre d'achoppement de nos modernes penseurs. C'est principalement dans l'analyse de ce concept qu'ils ont prétendu découvrir une manifeste et flagrante contradiction avec l'idée d'individualité.

Evidemment, ils n'ont pas manqué de transporter en Dieu cette prétendue opposition : « L'infini personne ! nous crie-t-on, mais vous n'y pensez pas ! Ces deux idées s'excluent mutuellement : elles ne sauraient avoir entre elles aucun point de contact, aucun lien d'association. Vouloir personnifier l'infini, c'est vouloir limiter l'illimité, circonscrire l'incirconscrit, donner des caractères d'individualité à ce qui, de sa nature, embrasse et contient tout ; c'est vouloir mesurer l'incommensurable ! »

L'on aurait mauvaise grâce à contester qu'il y ait là une sérieuse difficulté. Nous sommes les premiers à le reconnaître. A proprement parler, c'est même la seule difficulté que l'on rencontre dans la question de la personnalité de Dieu. Si Dieu n'a pas de bornes, s'il ne connaît pas de limites, comment peut-il être individuel ? Qu'est-ce que l'individu ? L'individu, mais c'est l'être distinct de tout le reste, constitué en lui-même par certains caractères qui lui sont propres, séparé de tout ce qui n'est pas lui ; par là même,

* V. *Annales* d'avril, 1893.

déterminé dans son essence et incapable d'être confondu avec quoi que ce soit. *Indivisé* en lui-même, *divisé* de tout le reste : l'individu est tout entier dans ces deux mots.

Or, s'il s'agit de Dieu, où trouver ce mur d'enceinte qui enferme sa nature, son être, et lui confère, à ce titre, les marques de l'individualité ? Dès lors qu'il est infini, il déborde tout, dépasse tout, contient tout ; et, par conséquent, il semble qu'il soit impossible de lui assigner des propriétés qui constituent sa propre individualité.

Telle est la difficulté.

Essayons toutefois, sans céder, en aucune façon, aux entraînements de l'imagination, mais en nous laissant guider par une sévère analyse des concepts, de concilier des propriétés en apparence contradictoires, et de montrer que la difficulté n'a aucun fondement dans la nature des choses. L'infini, sans doute, est une notion qui jette, de prime abord, du trouble dans les esprits, par les suggestions qu'elle y soulève presque malgré nous. Il en sera autrement quand l'analyse aura pénétré dans ce dédale si compact, et qu'elle en aura fixé les vrais caractères. Alors, il faut le croire, nos répugnances disparaîtront, et nous trouverons au moins un calme relatif.

I

Le premier objectif qui s'impose à nos recherches, c'est de mettre en lumière une grave distinction : il s'agit de bien faire ressortir la différence qui existe entre l'*Infini* et le *Tout*, et de ne pas identifier ces deux notions. C'est là une confusion qui, croyons-nous, existe encore aujourd'hui, d'une manière plus ou moins calculée, dans bon nombre d'esprits. Nos adversaires, je le veux bien, se défendent de confondre explicitement la notion d'*infini* et la notion de *totalité* ; mais équivalemment ils tombent dans ce travers, et n'ont jamais su franchement éviter cet écueil.

Pourquoi, à la vérité, ont-ils tant de répugnance à concilier en Dieu sa personnalité et son infinité ? C'est justement parce qu'ils donnent ou feignent de donner au mot *infini* une

signification qu'il n'a pas. En y regardant de près, c'est là le fond de leur pensée : « L'infini, c'est ce qui n'a pas de limites, qui exclut toutes bornes, auquel on ne saurait assigner aucun terme. Mais alors qu'est-il, sinon l'ensemble des choses, la totalité des réalités, le grand gouffre qui absorbe tous les êtres de la nature, l'océan sans fond dans les abîmes duquel sont contenus, d'une manière que nous ignorons pour le moment, toutes les choses. L'infini ne laisse de place à rien ; en dehors de lui, il n'y a rien. Dans l'application faite à Dieu, cela est d'autant plus vrai et plus rigoureux que Dieu est absolument infini, infini à tous les points de vue, en tout sens. Et alors vous avez beau le sonder sous tous les aspects, parcourir — qu'on nous permette cette expression sensible — toutes les dimensions de ce vaste océan, vous ne trouverez nulle part une place pour des êtres différents. Nous venons de prononcer le mot *océan* pour établir une comparaison. Supposez, en effet, une mer infinie en longueur, en largeur, en profondeur : que pourrait-il exister en dehors d'elle ? Rien, ce semble. Or Dieu est cet infini absolu. Par conséquent, chercher quelque chose en dehors de l'infinité divine, c'est chercher l'être dans le néant, le plein dans le vide, le réel dans l'imaginaire, le positif dans le négatif. »

C'est dans ces termes, vagues peut-être quant à la forme, mais exacts quant au fond, qu'a coutume de se faire jour la préoccupation des apôtres de l'impersonnel. Dieu est *infini*; donc il est *tout*. L'απειρον et le παν sont deux concepts identiques : il est impossible de les disjoindre.

Que penser d'un pareil raisonnement ? — Nous ne saurions admettre cette manière d'envisager les choses. L'analyse aussi bien que le sens commun ont toujours admis une grande et essentielle distinction entre le *tout* et l'*infini* : attachons-nous à donner une explication rationnelle de cette donnée de sens commun.

Le *tout* est une notion essentiellement *relative* ; elle semble n'enfermer en elle-même, du moins telle qu'elle est conçue par notre esprit, aucun aspect absolu ; ses éléments constitutifs sont un contenu relatif : elle est entièrement par

rapport à autrui, à un autre terme : sa signification lui vient intégralement de l'extérieur.

Dans son intensité, le *tout* est une notion relative, parce qu'il s'oppose directement aux *parties*. On ne parle de tout que pour nier ou exclure les parties : et l'idée du tout ramène inévitablement l'idée des parties. Ce sont donc deux idées associées et inséparables. Nous trouvons cette relation entre le tout et les parties partout où il y a de l'être ; de différentes manières pourtant. Si, de fait, nous avons affaire à un être composé à un titre quelconque, qui contienne par conséquent des parties, il n'y a aucune difficulté à comprendre la justesse de l'application d'une telle notion. Dans ce cas, nous disons le *tout* pour désigner l'ensemble, la somme des parties composantes, et pour montrer en même temps que cette somme dépasse n'importe quelle partie. Ainsi *égalité* du tout par rapport à l'ensemble des parties, *supériorité* du tout par rapport à chacune ou à une fraction des parties : tel est l'élément que nous dégageons réellement dans un être composé.

Si cet être est simple, nous ne pourrons pas évidemment parler de tout et de parties au sens propre du mot, puisque, par hypothèse, il n'existe pas de parties : cependant le concept logique n'en conservera pas moins sa valeur ; et là où la réalité est impuissante à nous fournir les éléments nécessaires à notre analyse, l'esprit saura les découvrir par une abstraction plus profonde et plus subtile, comme aussi par une plus fine pénétration des propriétés métaphysiques. Par une espèce de fiction dont nous nous servons chaque jour dans les recherches spéculatives, notre esprit considérera et se représentera l'être en question comme composé ; de ce chef, il y introduira les données de *tout* et de *parties*, et le concevra de la sorte. Cet être sera simple réellement, mais il sera composé mentalement : il sera indivisible en lui-même, mais divisible dans notre intellect. Comme il n'arrive que trop souvent, la logique dépassera la nature, et l'esprit la réalité. Au moyen de ce procédé, nous arriverons, par un besoin de clarté et de précision dans les idées, à découvrir ce que, la nature ne contient pas. En employant cette mé-

thode d'opération, nous appliquons hardiment, même aux êtres les plus simples, les notions de *tout* et de *parties*, et nous en parlons là même où il faudrait les supprimer absolument. C'est ainsi que nous disons : « Dieu est tout entier dans chaque partie de l'espace [1]. »

Tout cela a été amené uniquement pour montrer que le concept du *tout* est une notion essentiellement relative, que cette relation soit effectivement réelle, ou qu'elle soit simplement logique.

L'*infini*, au contraire, est une notion essentiellement absolue ; à aucun compte elle n'excite l'idée de parties et n'a aucun rapport avec elle. Que je pense ou non aux parties, il n'en est pas moins vrai que je puis concevoir, tout à mon aise, l'infini. Son concept n'est donc nullement lié à celui des parties, ne le suscite nullement par l'association mentale. Les deux idées sont isolées et indépendantes l'une de l'autre. C'est à ce point de vue que nous affirmons que le concept de l'infini est essentiellement absolu, et n'emporte aucune relation nécessaire avec celui des parties, ce qui ne s'applique guère au concept du tout. Nous avons donc là une première distinction entre les deux notions d'infini et du tout.

Une seconde considération mettra en relief une autre différence de non moindre importance, quoiqu'elle ne soit encore qu'un élément relatif, comme la première. Comme nous l'avons déjà déclaré, il y a des êtres qui, par leur simplicité, excluent la présence des parties ; dans ce cas, il va de soi qu'au point de vue réel, le concept du *tout* ne pourrait s'associer à celui de *parties*. Est-ce à dire pourtant, qu'en rejetant une telle connexion, l'idée du tout perde tout caractère de relativité et se transforme en absolu ? En aucune façon. Même dans cette hypothèse, elle reste entachée du caractère de relativité qu'il s'agira de déterminer. Voici de quelle manière et dans quel sens. Le tout, au point de vue où nous nous plaçons en ce moment, indique une chose à

1. « Ad tertium dicendum quod totum dicitur respectu partium » (*Sum. th.* I, VIII, 2, ad. 3).
« Totum est quod dividitur in partes » (*Op. cit.* I, LXXVI, 8, conc.).

laquelle il ne manque rien des propriétés qu'elle doit et peut avoir : elle les possède toutes, et au degré auquel elle peut prétendre. Le côté relatif sera donc ici la présence de toutes les déterminations qu'une telle chose exige de par sa nature, ou, pour parler plus exactement, la non privation, la non absence d'aucune des dites déterminations. C'est plutôt, comme il est facile de s'en apercevoir, par une donnée doublement négative que nous dégageons et fixons ici l'élément relatif du concept du tout[1].

L'infini exclut de nouveau cette relation. Lorsque nous concevons l'infini, nous ne pensons guère à cet aspect qu'il ne manque d'aucune des propriétés qui lui conviennent. Cette considération n'entre nullement dans l'idée que nous nous formons de l'infini : celle-ci, bien plus, fait totalement abstraction de celle-là, et en est tout à fait isolée. En effet, que concevons-nous, en concevant l'infini ? Directement, nous pensons à un être qui n'a pas de limites, qui n'est pas borné dans sa nature. Tel est le contenu obvie et naturel de notre idée : quant à savoir s'il manque quelque chose à cet Être, c'est là un point que nous négligeons, c'est une donnée nouvelle qui n'a aucune connexion logique avec la première.

Sans doute, par l'analyse de l'infini, nous parviendrons à établir que l'infini, par là même qu'il n'est pas borné, ne doit manquer d'aucune propriété. Mais ce sera alors la conclusion d'une déduction analytique, une donnée dérivée par une suite de raisonnements ; jamais elle ne sera une donnée intuitivement liée à l'idée de l'infini, qui soit conçue simultanément, antérieurement à tout procédé discursif, et que l'on saisisse immédiatement par l'examen de l'infini. S'il en est ainsi, nous concluons qu'à ce nouveau point de vue, le concept du *tout* est relatif, et que celui de l'*infini* ne l'est pas.

Si nous considérons maintenant le point de vue *extensif* du tout, nous arriverons sûrement au même résultat, c'est-à-dire, à une relation. Que signifie, en effet, le tout ? Il signifie la totalité, l'ensemble, la somme : c'est dire, par con-

1. « Ad tertium dicendum, quod æternitas dicitur tota, non quia habet partes, sed inquantum nihil ei deest » (*Sum. theol.* I, x, 1 ad 3).

séquent, que son concept indique manifestement qu'il n'y a plus de place pour d'autres choses. En d'autres termes, le tout dit qu'il n'y a plus rien en dehors de lui. C'est donc une notion nécessairement absorbante, centralisatrice, collectrice. Ainsi donc, lorsque nous employons le concept de *tout*, nous embrassons toujours une intégrité, que cette intégrité soit générale, ou qu'elle soit seulement particulière, selon qu'il s'agit d'un tout universel, ou d'un tout spécial, dans un ordre quelconque. Dans l'un comme dans l'autre cas, nous excluons toujours une possibilité d'existence pour d'autres êtres. Si je dis, par exemple : « tout l'univers », j'affirme de ce fait qu'il n'y a plus rien en dehors de ce que j'embrasse et énonce par ma proposition. A ce point de vue, le *tout*, comme disaient les anciens, est une proposition de sa nature universelle. Nous pourrions ajouter qu'elle est extensivement exhaustive.

Cet aspect fait entièrement défaut dans le concept d'infini. Celui-ci, en effet, pris dans son étroite et juste signification, n'emporte aucune relation par rapport à d'autres êtres. Il n'est donc nullement compréhensif d'un ensemble de choses, ni conséquemment exclusif d'un reste quelconque. Quand nous disons : « l'infini », nous ne voulons pas indiquer, et cela est évident, qu'il n'y a plus rien du tout en dehors de lui. Nous insinuons seulement le manque de limites. Mais cet infini est-il la totalité de la réalité ? renferme-t-il tout le reste en lui-même ? ne laisse-t-il plus de place pour quoi que ce soit d'imaginable ? Tout cela est en dehors de sa signification, et ne concourt nullement à le spécifier.

Nous constatons donc, pour la troisième fois, que le concept du tout est relatif, et, au contraire, celui de l'infini absolu ; le contenu du premier est rempli par du relatif, celui du second par de l'absolu.

Rappelons en deux mots, pour plus de clarté et de précision, les principaux traits de notre analyse :

Le concept du *tout* indique :

1° L'existence de *parties* soit réelles, soit, tout au moins, rationnelles ;

2° Qu'il ne manque rien à l'être dont il s'agit ;

3° *Exclusion* de tout le reste.

Ces trois connotations n'entrent, à aucun titre, dans le concept d'infini. Dès lors, nous avons le droit d'affirmer que le tout et l'infini sont deux concepts différents.

C'est avec préméditation que nous nous sommes longuement attaché à mettre en lumière la différence qui existe entre les concepts de tout et d'infini, et à bien dévoiler la barrière qui les sépare. Cette explication était destinée, dans notre pensée, à faire disparaître une confusion capable d'engendrer les plus dangereuses conséquences, et, en même temps, à préparer la voie à une conclusion qui, maintenant, se dégage d'elle-même, et qui est de la plus haute importance pour la question présente. Il est évident que si Dieu n'est pas le tout, la totalité des choses, il est par là même un être distinct, particulier, spécial ; son individualité se trouve affirmée et établie. Ce n'est qu'en tant qu'il s'identifierait, de n'importe quelle manière, avec la somme des réalités existantes, qu'il perdrait toute marque de personnalité, et sombrerait dans l'abîme de l'être universel. Comme on le voit, donc, sa personnalité est intimement liée à la question de la place que tient Dieu dans la sphère de la réalité. Est-il le tout, comme le soutiennent, plus ou moins ostensiblement, les apôtres de l'impersonnel ? Sa personnalité disparaîtrait. Au contraire, n'est-il pas le tout, comme nous l'affirmons avec tous les vrais représentants de l'école spiritualiste ? Sa personnalité demeure saine et sauve. Or les panthéistes s'appuient, en grande partie, sur le dogme indiscutable de l'infinité de Dieu pour en conclure qu'il est la totalité des choses. Dans leur manière de penser, l'infinité est identique à la totalité, ou du moins elle en est effectivement inséparable ; l'une ne peut pas exister sans l'autre. C'est afin de renverser cette objection dans sa racine même que nous avons pris soin de soumettre à l'analyse les concepts de *tout* et d'*infini*, et de montrer qu'ils ne sont nullement identiques et adéquats.

Maintenant une conclusion s'impose à notre assentiment. L'infini n'est pas le tout ; donc, de ce que Dieu est infini on n'a pas le droit de conclure qu'il est aussi le tout. Il n'est

pas possible de déduire un terme de l'autre. L'ἄπειρον n'est pas identique au πᾶν. Donc aussi son infinité n'est pas une propriété inconciliable avec son individualité. Puisque l'infinité n'est pas le tout, Dieu peut être parfaitement infini, en conservant sa personnalité, et en demeurant, dans le domaine entier de la réalité, un être à part et isolé.

Il faut encore pousser plus loin nos recherches. Nous sommes en face d'une question intéressante : il vaut vraiment la peine de s'y arrêter. Il faut que nous en ayons le cœur net.

Les deux concepts sont divers : sont-ils aussi irréductibles l'un à l'autre ? Les adversaires le nient, et nous livrent ici un second assaut. Ils prétendent qu'il n'y a, dans le débat actuel, qu'une question de mots, et qu'au fond l'analyse parvient à démontrer que le tout et l'infini sont la même chose. Puisque Dieu, arguent-ils, est infini, il s'ensuit qu'il est la totalité de la réalité. D'une autre façon, sa personnalité s'évanouit.

Examinons ces assertions plus en détail et avec plus d'attention.

Par là même que Dieu est infini, dit-on, il possède tout l'être ; c'est là une formule scolastique (*totum esse complectitur*) : mais s'il contient tout l'être, il ne se distingue nullement du reste des choses, puisque, par hypothèse, il n'y en a pas ; il absorbe tout en lui ; il n'y a rien en dehors de lui. Ainsi Dieu arriverait, mais par une autre voie, à s'identifier avec la totalité.

Cette déduction, séduisante au premier regard, repose sur une confusion. Que veut-on entendre par *tout l'être* ? Veut-on donner à cette expression une signification extensive de telle sorte que *tout l'être* indiquerait *tout être* (*omne esse*) ? Ou bien prend-on *tout l'être* au sens intensif, c'est-à-dire que Dieu contient en lui-même tout ce que renferme la compréhension d'être ? Il est certain qu'il y a une différence immense entre ces deux formules :

Dieu = tout l'être (*totum esse*) ;
Dieu = tout être (*omne esse*).

La première indique que Dieu ne contient pas seulement

en lui-même, comme les créatures, une partie, un fragment de l'être, mais qu'au contraire, par rapport à celle-là, il contient l'être dans toute son intégrité. La seconde signifie, non seulement qu'il contient l'être dans toute son intégrité, mais, de plus, qu'il absorbe en lui-même tout ce qui participe à l'être, plus ou moins parfaitement, plus ou moins intensivement.

Si l'on prend la formule *tout l'être* dans son sens intensif, elle est vraie. L'on ne saurait contester, en effet, que Dieu ne contienne, dans son infinité, l'être d'une manière intégrale, et non pas uniquement une simple partie. Au contraire, prise au sens extensif, la formule est fausse, car il n'est nullement vrai que Dieu contienne tous les êtres. Or, pour que sa personnalité succombât sous une pareille difficulté, il faudrait précisément prendre la formule au point de vue extensif. En s'en tenant au point de vue intensif, il n'y a rien qui puisse ébranler l'individualité divine.

— Mais, insiste-t-on, si Dieu est infini dans son essence, il est l'unique réalité. Il n'y a plus rien en dehors de lui ; et, par conséquent, il est le tout.

— Cette objection pèche par deux endroits :

Elle repose, en premier lieu, au moins implicitement, sur une affirmation pure et simple : c'est toujours le même vice logique. De ce que Dieu est infini, on infère qu'il n'y a plus rien en dehors de lui, et, par suite, qu'il est la totalité. Cette déduction serait vraie si l'on pouvait montrer la nécessaire dérivation du second membre par rapport au premier. Malheureusement, c'est là que se trouve le point noir, le fossé à franchir. Que fait-on ? De l'infinité de Dieu on conclut qu'il n'y a rien en dehors de lui. De quel droit ? On ne le dit pas. Est-ce par l'analyse du concept d'infini ? Nous l'avons déjà montré : celui-ci dit uniquement que l'être à qui il s'applique exclut toute limite ; il ne dit pas qu'il soit le seul dans la nature. On devrait donc se donner la peine de mettre un peu plus en lumière la liaison dont il s'agit présentement, avant de pousser plus loin, et d'inférer d'autres conclusions. C'est une mauvaise méthode que celle qui consiste à construire des théories sur des concepts pris en groupe, et entre les-

quels on croit saisir une égalité approximative. Une analyse sévère et châtiée est le seul moyen de progresser dans des questions du genre de celle que nous débattons.

Secondement, l'infini emporte avec lui, il est vrai, une unité, mais pas celle que voudraient nous faire admettre les adversaires de nos idées. Quelle est cette unité ? C'est qu'en dehors de l'infini il n'y a pas d'autre infini. Il ne peut y avoir qu'un infini : l'infini est seul de son genre. Il y a longtemps que les scolastiques avaient rejeté explicitement, en analysant l'infini, la possibilité de deux infinis dans l'ordre réel. En dehors d'un infini, il n'y a donc pas place pour un autre infini. Mais pourquoi conclure qu'il n'y a pas, non plus, place pour des êtres finis, de nature différente, tout à fait opposée ? L'être infini est unique, non en raison de son entité, mais en raison de son infinité. C'est à ce dernier point de vue qu'il ne pourra pas admettre une dualité ou pluralité quelconque ; car, si cela était, nous tomberions dans une vraie et frappante contradiction ; mais il n'y a aucune contradiction à admettre une pluralité d'êtres finis distincts de l'infini : bref, la répugnance est dans la coexistence d'un infini et d'un autre infini, nullement dans la coexistence de l'infini et du fini.

Il est temps de conclure. Dieu est infini : ce dogme est indéniable ; toutefois sa personnalité ne peut être ébranlée par une réduction de l'infini au tout, car cette réduction est impossible à effectuer. La manœuvre est fausse et le résultat nul.

II

Ne nous décourageons pas dans cette aride région de l'infini : elle est très vaste, et il y a bien des coins à explorer. C'est dire que nous sommes obligés d'insister davantage et de donner des développements à la fois plus précis et plus profonds sur cette question. Il nous reste encore à étudier l'infinité divine, et à montrer comment cette propriété convient à Dieu. Par ce moyen, nous parviendrons plus aisément à nous convaincre qu'elle est très harmonisa-

ble avec l'individualité, et qu'il n'y a entre elles aucune opposition fondamentale.

On distingue tout d'abord deux sortes d'infinité : l'une externe ; c'est celle que revêt l'être par rapport au lieu qu'il occupe: telle serait l'infinité, si elle existait, d'une étendue sans fin, d'une ligne sans terme. Nous appelons cette étendue *externe*, quoique d'autres préfèrent l'appeler *extensive*, non pas parce qu'elle ne serait pas intrinsèquement inhérente au sujet, mais parce qu'elle comporte une relation nécessaire avec l'espace, qui est quelque chose d'externe au sujet qui l'occupe.

L'autre est *interne*, en ce sens qu'elle n'a aucun rapport avec l'espace. Celle-ci se subdivise à son tour ; elle est *extensive,* quand elle se rapporte au nombre d'attributs possédés par ce sujet : elle est *intensive*, quand elle dénote le mode d'être de chaque attribut. Ainsi, posséder un nombre infini de perfections, c'est l'infinité extensive telle que nous l'entendons ici ; posséder chacune des dites perfections à un degré infini, c'est avoir l'infinité intensive.

Evidemment, quand il s'agit de Dieu, il va sans dire qu'il ne faut nullement songer à l'infinité externe. Si Dieu était infini de cette façon, il serait permis, à bon droit, de recourir à cette donnée pour battre en brèche sa personnalité. Dans ce cas, Dieu remplirait, occuperait tout l'espace : conséquemment, celui-ci ne contiendrait plus rien en dehors de Dieu. De ce chef, Dieu serait le tout ; son individualité serait emportée par cette infinité. Heureusement qu'une telle théorie est inacceptable. Pour une philosophie franchement théiste, — et c'est la seule qui puisse intervenir ici, et dont il faille tenir compte, — pour une telle philosophie, dis-je, il ne peut y avoir l'ombre d'une hésitation, relativement au litige actuel. L'infinité externe, on est obligé d'en convenir, suppose dans l'être qui en est affecté l'étendue, l'existence des parties, la divisibilité, bref, la matière : elle ne saurait donc convenir qu'aux substances corporelles. Or la raison démontre rigoureusement, depuis Aristote, que Dieu n'est pas un être étendu et corporel, mais qu'il possède la simplicité au suprême degré. C'est un être absolument inétendu,

indivisible. Par conséquent, il ne saurait être le sujet d'une étendue externe : il y a là une évidente répugnance. Inutile d'insister davantage sur ce point : seuls ceux qui seraient enclins à admettre un Dieu corporel, seraient excusables d'en appeler à une pareille hypothèse.

Toutefois, nonobstant la rigueur des déductions, nous croyons entendre une objection qui surgit presque naturellement quand on disserte sur un semblable sujet.

Dieu, dira-t-on, est partout, présent en tous lieux ; il remplit l'espace tout entier de sa présence ; en un mot, il possède l'*immensité* : c'est là un dogme indiscutable au sein du christianisme. Mais, en vertu de cette immensité, n'a-t-il pas également l'étendue externe ? Dès lors qu'il remplit tous les lieux, qu'il occupe toutes les parties de l'espace, comment soutenir encore qu'il est privé de l'étendue externe ? La logique ne se résoudra jamais à une pareille inconséquence. L'immensité est analytiquement liée à l'étendue spatiale.

Cette nouvelle difficulté n'a aucune valeur, ou, du moins, elle n'a qu'une valeur imaginaire, reposant uniquement sur une fausse conception de l'immensité. Il nous suffira donc d'expliquer ce que c'est que l'immensité, pour redresser les idées. L'immensité dit, il est vrai, que Dieu est présent partout, remplit toutes les parties de l'espace ; elle énonce cette propriété spéciale qu'on appelle, d'un mot emprunté au latin, *omniprésence*. Mais elle n'explique nullement la nature, le mode de cette omniprésence. Elle pose uniquement le fait, elle se tait sur le *comment*. Aux yeux de tout le monde, ce sont deux questions bien différentes que celles-ci : « Dieu est-il présent partout ? » — « Comment est-il présent partout ? » L'immensité répond directement à la première ; elle ne fait pas même allusion à la seconde. Lors donc que nous serons certains et que nous aurons prouvé que Dieu est partout, il restera encore à se demander comment il est présent partout. L'est-il d'une manière *coextensive* aux parties de l'espace, ou bien d'une manière non coextensive ? Tout dépend de la réponse qu'on donnera ; s'il était présent partout d'une manière coextensive, on aurait alors le droit de con-

clure qu'il possède aussi l'étendue externe. Il en est tout autrement dans le cas contraire. Or nous nions précisément que Dieu soit doué de l'omniprésence extensive. Notre doctrine enseigne qu'il est partout, mais qu'il y est d'une façon inétendue, ne comportant aucune coextension. De là il ne s'ensuit aucunement qu'il doive posséder l'étendue externe.

Et que l'on ne vienne pas nous dire que cette *omniprésence inextensive* est inintelligible, et, partant, impossible à réaliser. Qu'on ne regarde pas notre interprétation comme une invention pour les besoins de la cause, et une pure réponse verbale. La nature elle-même, à laquelle il faut constamment avoir recours pour trouver des suggestions à toutes les théories fondées en raison, nous donne des exemples de ce mode d'omniprésence. C'est de cette façon, pouvons-nous dire, qu'existent toutes les forces dont elle porte en elle-même le riche et utile dépôt. Ainsi, la force attractive, pour ne prendre qu'un seul fait, se trouve partout dans l'aimant : qui oserait cependant soutenir qu'elle y soit d'une manière coextensive ? Puisqu'elle est simple, comment pourrait-elle avoir, sans une frappante contradiction, ce mode de subsistance dans la matière, qu'elle pénètre et agite ?

Dieu donc est complètement dépouillé de l'infinité externe. Dès lors, nous avons une raison de plus pour soutenir que son infinité est un obstacle insurmontable à son identification avec l'ensemble des êtres, et qu'elle asseoit son individualité d'une manière irréfragable.

Poursuivons nos recherches dans ce domaine si intéressant. Quelle est enfin l'infinité qui convient à Dieu, et dont il ne saurait être dépouillé sans cesser d'être Dieu ? C'est l'infinité interne, comme nous l'avons du reste déjà insinué. Pour être complet, il ne nous reste plus qu'à entrer dans quelques explications à son endroit, et à en donner un court exposé.

L'École, qui est toujours admirable de précision et de clarté, nous donne de cette infinité deux formules qui, au fond, ne diffèrent pas considérablement, mais qui servent à introduire plus de concision dans un sujet assez obscur

de sa nature. Recueillons-les précieusement, et tâchons de les pénétrer.

La première consiste à distinguer dans l'infinité divine deux éléments : l'un *numérique* — quant à nous, cela va sans dire, — l'autre *intensif*. Le premier déclare que Dieu possède un nombre infini de perfections ; le second, qu'il possède chacune de ces perfections à un degré infini et illimité.

Dieu possède un nombre infini de perfections : c'est une de ces vérités qui sont définitivement entrées dans le domaine de la métaphysique et s'imposent à la raison du philosophe. Dieu, comme nous l'avons déjà dit, est l'être premier et, par conséquent, la source première de toute réalité. D'autre part, l'ensemble des perfections réelles ou possibles doit forcément avoir un fondement, reposer sur quelque chose, se trouver quelque part. Or, il est évident qu'il n'y a que Dieu qui puisse réaliser ces conditions.

Mais le nombre de ces perfections est infini. Ici, la suite des idées nous force à mettre le pied dans la région des possibles, région si ardue, il faut l'avouer, et si difficile à explorer. Toutefois on semble être d'accord pour admettre que les possibles sont en nombre infini. Les possibles n'étant, en effet, que des associations d'éléments idéaux, sont par là même susceptibles d'augmenter toujours sans jamais arriver au terme. Imaginez tous les possibles que vous voudrez, jamais vous n'en épuiserez la série. S'il en est ainsi, Dieu, qui possède toutes les perfections, doit, par la force des choses, en posséder un nombre infini.

Chacune des dites perfections est à un degré infini. C'est principalement sous cet aspect que l'essence divine accable notre esprit et déconcerte nos efforts. En Dieu, les perfections s'identifient avec la nature. Etant l'Etre premier, il n'a pas pu recevoir d'un autre ces perfections. Celles-ci sont donc par rapport à Dieu *irreçues*, pour traduire, par un néologisme, l'expression scolastique si expressive et si énergique. Dès lors, elles n'ont pu être limitées par le sujet qui les aurait reçues ; également, elles n'ont pas pu être participées. Elles sont donc en Dieu dans toute leur intégrité, dans toute

leur plénitude, dans toute leur pureté. Il n'y a pas de cause de limitation : voilà pourquoi elles sont à un degré infini.

Arrivons à l'autre formule : elle varie un peu les expressions ; quant au sens, il reste toujours identique.

D'après cette seconde conception, S. Thomas accorde à Dieu une infinité en vertu de sa nature interne. Celle-ci, par sa constitution même, possède l'infinité. Nous l'avons déjà observé : sa nature, étant la plénitude de toutes les perfections, exclut toute limite, et dépasse toute borne. Elle est constituée de telle sorte qu'elle n'a ni terme ni fin, qu'elle n'est nullement circonscrite par une mesure quelconque de propriétés ou de modalités. De plus, inutile de le répéter, toutes les nombreuses propriétés qui se greffent sur la nature divine, comme sur leur tronc naturel, ne sont pas distinctes entre elles, comme chez les créatures ; au contraire, elles ne font que la constituer. Que l'on supprime, par la pensée, toutes ensemble ou l'une après l'autre, les propriétés divines, on n'arrivera jamais à un résidu tout nu, qui serait l'essence. Loin de là : en détruisant les propriétés, c'est l'essence elle-même que l'on détruit. On voit par là combien S. Thomas a raison de dire que Dieu est infini par la constitution de sa nature.

L'autre infinité affecte sa puissance et regarde tout spécialement les effets que Dieu peut produire. Dieu est capable de produire des effets sans nombre, car il est capable de produire tous les possibles : il n'est permis de conserver aucun doute à ce sujet. Tout ce qui est possible est soumis à la sphère de sa puissance. Or, une puissance qui se meut dans un domaine aussi vaste que celui des possibles, est nécessairement infinie et ne saurait être autrement. Nous voilà donc de ce côté également ramenés à l'infinité. Du reste, cette seconde infinité n'est qu'une suite inévitable de celle qui affecte la nature [1].

1. « Quæ quidem spiritualis magnitudo quantum ad duo attenditur, scilicet quantum ad potentiam, et quantum ad propriæ naturæ bonitatem sive completionem » (*G. Gent.*, I, 43).

III

Le Docteur angélique nous donne, touchant l'infinité de Dieu, toutes les lumières propres à éclaicir, autant que faire se peut, un sujet si mystérieux. Il a apporté à son exposé toutes les précisions nécessaires, et n'a rien laissé à l'imprévu. Les différentes explications défilent sous sa plume : il creuse son sujet et semble vouloir épuiser toutes les formules capables de jeter un certain jour sur ce redoutable problème. A ne pas s'y tromper, on dirait vraiment qu'il avait pressenti longtemps à l'avance toutes les rêveries ou les fantaisistes théories de Hegel, de Vacherot et de Renan. C'est pourquoi, plein de son sujet, il a posé des principes qui devaient réduire à néant toutes les tentatives des partisans de l'impersonnel et renverser l'édifice où ils ont vainement essayé d'enfermer la nature divine.

On le sait déjà : pour toutes les théories qui s'alimentent aux sources du transcendantalisme, ou qui ne rêvent que d'un idéalisme vague, indéfinissable, comme les tendances d'esprit de tous ceux qui les patronnent ou les préconisent, Dieu ne possède à aucun compte l'individualité. Qu'on lui accorde l'infinité, si l'on veut : ce n'est là, à tout prendre, qu'une question de mots, sur laquelle il ne convient guère de s'arrêter. Cependant, à une condition : ou bien qu'on identifie Dieu avec la nature entière, ou bien qu'on en fasse, ce qui serait peut-être préférable, une pure abstraction, dépouillée de toute réalité ; ou encore qu'on le regarde comme un idéal destiné à entretenir, à stimuler même les aspirations de notre esprit. Toutes les diverses productions doctrinales qui, au temps présent, flottent pêle-mêle dans un nuage d'idées passablement confuses, pourraient se résumer dans ces quelques mots : « Sacrifiez la personnalité divine : après, faites de Dieu ce que bon vous semble ; on sera accommodant à votre égard ». Demandez, par exemple, à M. Vacherot s'il est tant soit peu disposé à risquer un débat sur l'existence de Dieu. Supprimez la personnalité de Dieu au profit de l'impersonnalité, la transcendance au profit de l'immanence : il ne vous cherchera plus querelle.

Demandez à M. Fouillée s'il serait tenté de se livrer à la même tâche. Concédez-lui que Dieu n'est qu'un sublime idéal, qui, placé devant l'esprit, l'attire et le dirige, comme la colonne de nuées, précédant les enfants d'Israël, éclairait leur marche dans le désert : l'auteur des *idées-forces* vous laissera tranquille sur tout le reste.

Où chercher la cause de cette étonnante aberration de certains philosophes ? Dans une fausse conception de l'infini. Pourquoi éprouvent-ils tant de répugnance à admettre l'individualité d'un Etre infini ? Parce qu'ils se représentent l'infinité sous un faux jour, ou, du moins, sous un jour incomplet. Et c'est précisément pour couper court à toutes ces difficultés, et pour détruire l'erreur dans sa racine même, que S. Thomas revient sur le concept d'*infini*, le détermine davantage, en fait une analyse plus profonde, et nous montre de quelle manière et sous quel aspect il est applicable à Dieu.

Le saint docteur distingue avec à propos deux sortes d'infini, qu'il appelle l'infini *privatif* et l'infini *négatif* : c'est dans cette distinction qu'il trouve la solution de toutes les difficultés qui tourmentent les panthéistes.

Que faut-il entendre, au juste, par ces deux infinis ? Lui-même va nous le dire.

L'infini privatif est celui qui manque de toutes les perfections qu'il pourrait avoir ; il n'a aucune actualité, mais il pourrait tout devenir ; c'est une pure passivité ou potentialité. Cette notion, ainsi délimitée, convient uniquement à l'être abstrait et général qui joue un si grand rôle dans la synthèse hégélienne. L'être en général n'a, en effet, aucune détermination, aucune différenciation ; il se trouve dans une complète privation. A ce moment il n'est aucune chose déterminée et individualisée, pas plus arbre que pierre ou animal, mais il peut devenir toutes ces choses, et d'autres encore ; au fur et à mesure qu'il se spécialise, il comble le vide de ses diverses privations, et remplit la pénurie de sa compréhension. C'est une immense lacune qui disparaît peu à peu. Cet Infini, manquant de tous les caractères déterminatifs, ne peut évidemment être un être particulier et individuel :

c'est un élément général, et par conséquent, une totale abstraction, comme nous l'avons déjà fait voir à propos de la simplicité.

L'infini négatif, au contraire, est celui qui possède toutes les propriétés : il est l'être lui-même, subsistant, nécessaire ; il a la plénitude des perfections, et dès lors il ne peut rien recevoir de nouveau, ni descendre non plus à une catégorie d'êtres spéciaux. Il est justement appelé *négatif*, parce qu'il exclut toute possibilité de recevoir quelque nouvelle perfection, ou détermination. Celui-ci, comme on le voit, est le plein : il n'est exposé à aucune indigence, parce qu'il a tout [1].

Maintenant, appliquons à Dieu ces notions, et montrons que ce ne serait que par l'introduction d'un faux concept de l'infinité que l'on ébranlerait sa personnalité.

Avouons-le sans arrière-pensée : l'infinité de Dieu serait assurément la ruine de son individualité, comme le soutiennent les panthéistes de notre époque, si Dieu était infini *privativement*. Dans ce cas, en effet, nos adversaires triompheraient avec raison, la victoire ne leur coûterait guère ; Puisque l'infini privatif, comme nous venons de l'expliquer, manque de toutes les déterminations, il n'est pas un être particulier et individuel : c'est le général et l'abstrait.

1. « Ostensum est secundum hujusmodi magnitudinis modum, Deum infinitum esse ; non enim sic, ut infinitum privative accipiatur, sicut in quantitate dimensivâ vel numerali...... Sed in Deo infinitum negative tantum intelligitur, quia nullus est perfectionis suæ terminus vel finis. sed est summe perfectum » (*C. Gent.*, I, 43).

« Infinitum dupliciter dicitur. Uno modo privative, et sic dicitur infinitum quod natum est habere finem et non habet : tale autem infinitum non invenitur nisi in quantitatibus. Alio modo dicitur infinitum negative, id est quod non habet finem. Infinitum primo modo acceptum Deo convenire non potest.... Infinitum autem dictum negative convenit Deo quantum ad omnia quæ in ipso sunt. Quia nec ipse aliquo finitur, nec ejus essentia, nec sapientia, nec potentia, nec bonitas ; unde omnia in ipso sunt infinita » (*De Pot.*, I, 2).

« Deus dicitur infinitus negative, quia scilicet ejus essentia per aliquid non limitatur. Omnis autem forma in aliquo recepta terminatur secundum modum recipientis ; unde, quum esse divinum non sit in aliquo receptum, quia ipse est suum esse, secundum hoc esse suum non est finitum ; et pro tanto dicitur ejus essentia infinita » (*De Ver.*, II, 2 ad 5).

Si Dieu, donc, était infini de cette façon, il perdrait toute individualité ; il cesserait d'être personne : bien plus, il serait dépouillé de toute existence objective, et réduit à une simple donnée idéale ; il déserterait donc la région du réel et du concret pour aller s'absorber dans l'abîme insondable de l'idéalisme panthéiste.

Mais Dieu est infini *négativement*. C'est l'enseignement commun, continu et invariable de toute la philosophie chrétienne : et alors il en va tout autrement. Dieu, pour nous, est l'être premier, le principe et la cause de tout ce qui existe ; il est au sommet de la réalité et renferme en lui-même toutes les perfections. Une telle infinité, loin de porter atteinte à son individualité, ne fait, au contraire, pour ainsi dire, que la renforcer, l'épurer, la rendre plus profonde et indestructible. Car la personnalité se perfectionne et s'élève d'autant plus qu'elle résulte d'une plus grande somme de perfections. Plus vous ajoutez de déterminations à un être, plus vous parachevez progressivement sa personnalité. Or Dieu est à un degré infini de perfectionnement : par conséquent, il possède l'individualité la plus parfaite qu'il soit possible de concevoir. Mais n'anticipons pas sur cet ordre d'idées.

Voilà quelle est notre doctrine, à nous, sur ce difficile sujet. Nous ne sommes donc nullement, en vertu de nos dogmes, acculés à des antinomies insolubles. Notre explication nous met dans une excellente position logique. L'infinité que nous attribuons à Dieu n'a rien qui puisse répugner à sa personnalité.

L'*onus probandi* incombe tout entier à ceux qui ont cru trouver dans l'infinité de Dieu une machine à dresser contre sa personnalité. Ils n'ont pu avoir foi dans cette entreprise qu'en dénaturant l'infinité elle-même, qu'en attribuant à l'Être suprême une infinité privative. Qu'ils le veuillent ou non, cette idée est supposée dans tous leurs écrits et dans tous leurs raisonnements : autrement leur opinion n'aurait aucune apparence de vérité. Or, nous le demandons en toute sincérité, les adversaires les plus résolus de la personnalité ont-ils jamais prouvé que Dieu ne possède qu'une

infinité privative ? C'est là pourtant qu'ils devraient en venir. Bien plus, c'est par là qu'ils devraient commencer. Ont-ils jamais essayé de vérifier et d'établir la valeur du fondement de leur théorie ? Pas le moins du monde. Cette expérience est à faire ; on attend encore la preuve.

C'est, à proprement parler, une des plus grandes chimères logiques de Hégel, que d'avoir formulé et défendu l'identification de l'infini avec l'être abstrait. A l'aide de déductions aussi nuageuses que subtiles et compliquées, il s'est efforcé d'opérer la réduction de l'infini à l'être commun et universel. Cependant, qui ne voit qu'il y a là une véritable énormité logique, un de ces vices de raisonnement qui sautent aux yeux même des plus inexpérimentés ? Vouloir confondre l'être abstrait et l'infini, c'est vouloir identifier les deux pôles opposés, et joindre deux éléments qui marchent en sens inverse. L'être abstrait c'est l'*extensif* ; l'infini c'est le *compréhensif* : deux points de vue logiques qui se combattent toujours et qui sont constamment en raison contraire l'un de l'autre. L'être abstrait, c'est le vide ; l'infini, c'est le plein ; le premier, c'est la négation de toute réalité ; le second, c'est le *summum* de la réalité.

IV

Nous avons essayé, dans les pages précédentes, de bien mettre en lumière la notion d'infinité, et nous avons cherché à déterminer quelle est, au juste, l'infinité qui convient à Dieu. Ce travail était nécessaire pour éviter la confusion qui peut résulter d'idées mal interprétées et pour replacer au moins le débat sur son vrai terrain. Il est temps d'aborder le but plus direct de cet article, et de tirer la conclusion qui doit naturellement le couronner. L'infinité est-elle vraiment inconciliable avec l'individualité de Dieu ? Constitue-t-elle pour notre thèse une insurmontable difficulté ? Les adversaires l'affirment, et c'est là leur plus fort retranchement. Nous autres, au contraire, nous prétendons que l'infinité, loin d'être opposée à la personnalité de Dieu, porte en elle-même le caractère d'une individualité bien plus par-

faite, achevée et accomplie que toutes celles dont nous trouvons le type dans le monde empirique. L'infinité deviendra un élément nécessaire pour conférer à la personnalité de Dieu toute la dignité qu'elle réclame.

Etudions ce nouvel aspect de la question.

Le point le plus important auquel il faut résolument s'arrêter ici, c'est que l'infinité est l'élément constitutif même de la personnalité de Dieu. Donnons, si l'on veut, à notre pensée une autre expression : Dieu est individualisé et distinct de tous les autres êtres par son infinité : c'est une des profondes observations de S. Thomas, dont il importe souverainement de saisir la portée et la justesse.

Rien ne saurait être plus exact. L'infinité est une propriété spéciale à Dieu, lui appartenant exclusivement et qui ne se trouve dans aucun autre être ; elle est tout à fait incommunicable. Les autres propriétés divines semblent avoir certains rayonnements dans le monde des créatures ; des hauteurs inabordables de la divinité elles descendent jusque sur la terre. Quant à l'infinité, elle ne se projette aucunement dans notre monde d'imperfections. Totalement concentrée en Dieu, elle n'en sort en aucune manière et ne dépasse pas la sphère du divin. C'est ce caractère qui la rend plus apte à constituer la personnalité. Voici comment : puisqu'elle convient uniquement à Dieu, on peut dire qu'elle constitue par là même le suprême degré de distinction, la plus forte expression à laquelle puisse atteindre une individualité. Celle-ci, qu'on ne s'y trompe pas, est, avant tout, un signe de distinction, une *propriété*, au vrai sens du mot (*quid proprium*). Plus donc un attribut présente des caractères de distinction, plus il se rapproche de la personnalité. Or l'infinité est un attribut spécial à Dieu, plus encore, le plus spécial, *specialissimum*, comme on disait dans l'Ecole. Il est donc plus à même de fonder la personnalité.

Ici on surprend peut-être plus que partout ailleurs une interversion de l'ordre logique chez les philosophes dont nous combattons les tendances et les doctrines. L'on croyait en effet communément, et l'on croit encore aujourd'hui, que plus un édifice monte haut, plus aussi il s'éloigne du sol,

se détache des choses terrestres, s'en distingue et les domine. Pour nos adversaires, ce serait tout le contraire qui aurait lieu : pour eux, plus un édifice s'élève, plus il tend à se confondre avec les objets qui sont disséminés sur le sol. Cette comparaison, nous l'appliquons à Dieu. L'infinité est l'attribut par lequel Dieu s'éloigne le plus des êtres finis, du reste des choses : nous concluons que c'est par là aussi qu'il se distingue le plus de toutes les autres choses, et par conséquent qu'il arrive au faîte de l'individualité. Les défenseurs de l'impersonnel pensent tout autrement. L'infinité de Dieu serait justement la cause de son identification avec le reste de la réalité, c'est-à-dire, en langage plus clair, que ce qui l'éloigne le plus des créatures l'absorberait en elles. Jamais le bon sens ne se résoudra à admettre une pareille déduction, à moins que l'on ne réussisse à démontrer, ce qui n'est guère présumable, le vieux paradoxe : *les deux extrêmes se touchent*[1].

De plus, l'individualité qui résulte de l'infinité, est totalement *isolante*, entièrement *individuante*, s'il m'est permis de parler ainsi. Ceci découle, sans difficulté, de ce que nous venons de dire dans la précédente considération. Remarquez les créatures : leur individualité paraît être inachevée ; elle n'est que partielle, incomplète, très rudimentaire. On sent le premier essai de la nature. Elle n'arrive jamais à séparer entièrement les créatures entre elles. Sans doute, elle creuse un sillon assez vaste ; mais en même temps elle laisse des points de jonction ; elle élève un mur de séparation, mais ce mur repose sur une base identique à des unités multiples : c'est-à-dire que, si les créatures se distinguent par les caractères individuels, elles se ressemblent pourtant par les caractères spécifiques. Deux hommes sont distincts comme individus : ils sont identiques au point de vue de l'espèce. L'individualité des choses finies est donc défectueuse ; elle vient se superposer sur un élément commun ; elle isole les choses à un point de vue et les laisse unies à un autre point de vue.

1. « Ex hoc ipso individuatur et a cunctis aliis dividitur quod non recipit aliquam additionem » (*De Ver.*, XXI, 4, ad 9).

Tout autre est la personnalité de Dieu. Par cela seul qu'elle repose justement sur l'infinité, elle est, comme nous l'avons remarqué, totalement *isolante.* Elle sépare radicalement Dieu, pris dans sa nature, de toutes les choses créées, et ne laisse entre eux aucun point d'attache d'ordre substantiel. C'est une distinction complète, que rien ne saurait atténuer. L'individualité, ainsi entendue, est tellement profonde, qu'elle rend Dieu et les créatures irréductibles à n'importe quel élément. Puisqu'on s'accorde à voir dans l'individualité un principe de *discrimination*, pour employer l'expression chère à l'école anglaise, il faut conclure qu'en Dieu l'individualité arrive à la suprême perfection, car elle est tout entière discriminative.

Il y a une autre considération à l'appui de notre thèse. Les individualités des êtres finis sont, en somme, bien inconsistantes, superficielles, éphémères ; elles ne reposent, en grande partie, que sur des caractères accidentels aux êtres. L'essence, comme disaient les scolastiques, c'est l'universel. Qu'est-ce que l'individu ? C'est là un problème qui a assez passionné les philosophes, et qui semble être même aujourd'hui, du moins pour la plupart, insoluble. C'est sans doute à cause de cette faiblesse de l'individualité des êtres finis que la métaphysique moderne est allée jusqu'à se demander sérieusement si l'individualité est une vraie réalité, ou bien si elle ne serait pas une simple apparence, la manifestation d'une entité unique dont le fond nous échapperait. Sans aller jusque-là, et sans vouloir le moins du monde nous engager dans la discussion de ce problème, nous croyons ne tomber dans aucune exagération en disant que l'individualité est l'opposé de l'essence, laquelle est commune à toute l'espèce.

En Dieu l'individualité a des racines plus profondes. Loin d'être une certaine modalité entée sur l'immuable essence, elle est l'essence elle-même. Ceci trouve encore son explication dans ce que nous avons déjà développé. Résumons succinctement.

Dès lors que l'individualité divine repose sur son infinité, selon la juste réflexion de S. Thomas, elle trouve un inébranlable point d'appui : car l'infinité est une propriété

essentielle à Dieu ; elle constitue sa nature même. Ce n'est donc pas une qualité qui viendrait se surajouter à l'essence divine ; ce qui, du reste, est impossible en Dieu, où tout est nécessaire et simple ; elle est à la base de cette nature transcendante et incompréhensible. Or, cette infinité forme précisément la personnalité de Dieu ; cette conclusion, nous l'avons déjà dégagée dans les analyses précédentes. Par conséquent, l'individualité de Dieu est quelque chose qui s'identifie avec sa nature même ; elle lui est on ne peut plus intime et propre ; bref, elle est l'essence immédiatement individualisée. C'est à cause de cela que la nature divine ne saurait se multiplier : s'identifiant avec la personnalité, elle en contracte tous les caractères ; et comme celle-ci est incommunicable, l'essence divine se trouve forcément concentrée dans un seul individu.

De là découle une autre différence absolue entre la personnalité divine et les personnalités créées : c'est la fixité, l'immutabilité.Les individualités des êtres finis sont soumises à des changements multiples, quoiqu'il reste toujours un fonds identique. Ces changements les atteignent sous bien des aspects, qu'il serait inutile d'examiner ici. Il est certain que l'immutabilité complète n'est pas de leur ressort. Plongées dans le temps et l'espace, elles ne sauraient éviter les déterminations qui accompagnent toujours ces deux formes. L'homme, qui est le type le plus accompli des individualités que nous constatons ici-bas par l'expérience, à combien de changements physiques et moraux n'est-il pas exposé ? Au milieu du tourbillon incessant des parties corporelles, on est très embarrassé pour fixer le centre et le pivot de son identité. Une grande partie des caractères individuels sont instables, ils sont dans un mouvement perpétuel ; quoique la conscience nous accuse clairement la persistance de notre identité, il n'en est pas moins vrai que notre personnalité est soumise à des changements passagers, au moins sous un certain aspect.

Aucun de ces inconvénients ne se rencontre dans la personnalité de Dieu. Ici le changement est inconnu. Par le fait même qu'elle repose sur son infinité, elle atteint à la

plus ferme stabilité, à la plus inébranlable immutabilité. Les caractères qui la composent ou qui l'accompagnent ne subissent ni altération, ni succession aucune, ni affaiblissement. Au contraire, tout persiste dans une fixité à l'abri de tout trouble. Et alors, voyez ce qui arrive. Tandis que les individualités créées, par les changements qu'elles subissent, peuvent se rapprocher ou s'éloigner les unes des autres, ne paraissent pas garder partout et toujours la même distance, la personnalité divine, au contraire, demeure invariablement dans le même état, à la même distance des créatures, et conserve à leur endroit les mêmes différences. L'infinité la fixe dans un axe immobile, et rien n'est capable de l'en faire déchoir. Inébranlable dans son immobilité, elle offre le type de l'individualité la plus achevée ; car les moindres de ses traits distinctifs, si l'on peut se servir d'un pareil langage en parlant de Dieu, sont absolument indéformables.

Ainsi, en Dieu, l'infinité, loin d'être un obstacle à son individualité, comme le prétendent les adeptes de l'impersonnel, en est le plus solide fondement et la plus forte raison d'être. Les personnalités des choses créées, dès lors qu'elles sont finies, contiennent une multitude de défectuosités : quant à la personnalité de Dieu, elle réalise, par son infinité, un degré de pureté également infini.

V. Ermoni.

(*A suivre*).

TÉTRALOGIE, — TRISTAN ET ISEULT, — PARSIFAL

TROIS MOMENTS DE LA PENSÉE DE RICHARD WAGNER

1. — L'ŒUVRE DE WAGNER ET SON IDÉE DIRECTRICE

Nous laissons à d'autres plus experts dans les choses de l'art le soin d'apprécier comme il le mérite le génie musical de Richard Wagner, cette faculté qu'il a possédée à un degré rare de saisir et de traduire dans leurs moindres vibrations les mouvements de l'âme, d'incarner les sentiments et les caractères en d'inoubliables thèmes qui se modifient, se développent, s'entremêlent, s'organisent, s'adaptent enfin aux diverses circonstances à la façon des êtres vivants. Que Wagner soit un créateur, ceux-là seront seuls à le contester qui apportent dans l'examen de son œuvre leurs préjugés ou leurs ignorances.

Mais une aussi riche nature se présente à nous sous des aspects multiples et variés. L'artiste en Wagner est doublé d'un philosophe : « Avant tout, nous dit Ferdinand Praeger, son ami d'enfance, Wagner fut un penseur[1]. » Jamais, en effet, il ne cessa de se préoccuper du sens de la vie et de chercher une solution à l'universelle énigme.

Cette solution qu'il entrevoyait, il crut de son devoir de la rendre accessible à tous. Il essaya de la dégager des formules abstraites et de la traduire en un langage artistique que chacun pût comprendre.

Wagner ne se dissimulait point les difficultés d'une pareille tâche; mais il fut de ceux qui ne reculent devant au-

1. *Wagner as i knew him*, by Ferdinand Praeger, — London, Longmanns, Green and Co. 1892, p. VI.

cune privation, aucune souffrance, à la seule pensée qu'ils poursuivent une fin supérieure et que leur vie est une œuvre sainte, un sacrifice douloureux, mais fécond, à l'idéal.

L'œuvre et la mission de ma vie, tel est le titre, bien significatif, d'une courte autobiographie que publia Wagner quatre ans avant sa mort[1]. Ce fut là son dernier écrit et comme son testament artistique. En le complétant par la *Lettre sur la musique*[2], on possède un résumé fidèle des idées dispersées dans les dix volumes de ses œuvres choisies[3].

Wagner racontait un jour à Praeger l'émotion profonde que lui avait causée le souvenir de Luther dès l'âge de huit ans, lorsqu'il était venu chez son oncle à Eisleben, ville natale du grand réformateur. « Mon instinct d'enfant, disait-il, ne m'avait point trompé. N'ai-je pas eu à prêcher un nouvel évangile artistique ? N'ai-je pas dû subir, pour sa cause, toutes sortes d'insultes et répondre, moi aussi : C'est ma conviction, je n'en puis changer, Dieu me soit en aide[4] ! »

Et ce n'était point, ainsi qu'on pourrait le croire, l'ambition ou l'arrogance qui lui inspiraient de telles paroles. Ceux qui connaissent les détails de la vie de Wagner savent avec quelle énergie, quel indomptable courage il lutta pendant de longues années contre la pauvreté, les affronts, les contradictions, afin de réaliser ce qui apparaissait comme un devoir sacré à sa conscience d'artiste.

« Je voyais, disait-il, dans l'opéra une institution dont la destination spéciale est presque exclusivement d'offrir une distraction, un amusement à une population aussi ennuyée qu'avide de plaisir ; je le voyais, en outre, obligé de viser au résultat pécuniaire pour faire face aux dépenses que né-

1. *L'œuvre et la mission de ma vie*, traduction par Edmond Hippeau, imprimerie Schiller, Paris, 1884. Cette autobiographie parut dans la *North American Review* en juillet et août 1879.

2. En tête de *Quatre poèmes d'opéras*, parus en 1860 ; 2e édition, Paris, 1893, Calmann-Lévy.

3. *Gesammelte Schriften und Dichtungen* von Richard Wagner, 2e édition ; 10 vol. in-12, Leipzig, 1887, M. Fritzsch. Je désignerai ce recueil par les lettres G. S.

4. Praeger, ouvrage cité plus haut, p. 11.

cessite l'appareil pompeux qui a tant d'attraits ; et je ne pouvais me cacher qu'il y eût une vraie folie à vouloir tourner cette institution vers un but diamétralement opposé, c'est-à-dire l'appliquer à arracher un peuple aux intérêts vulgaires qui l'occupent tout le jour, pour l'élever au culte et à l'intelligence de ce que l'esprit humain peut concevoir de plus profond et de plus grand [1]. » Il fut un temps où « les poèmes les plus profonds, ceux d'un Eschyle ou d'un Sophocle, pouvaient être proposés au peuple et assurés d'être parfaitement entendus [2] » : à quelles raisons attribuer un si lamentable changement? Il y a d'abord les causes *sociales* : la Rome antique par sa tyrannie, le christianisme par son ascétisme, l'industrie moderne par cette soif du luxe et du gain qui a gagné jusqu'aux artistes, ont étouffé l'art en détournant l'esprit humain de la contemplation et de la jouissance des forces de la nature [3]. Puis les causes plus spécialement *esthétiques*, et tout d'abord « la séparation, l'isolement des différentes branches de l'art réunies autrefois dans le drame complet[4] ». *L'Œuvre d'art de l'avenir*[5] embrassera dans une merveilleuse synthèse tous les arts particuliers ; la poésie y complètera la musique en formulant les idées avec une précision que les mélodies les plus délicates ne sauraient atteindre ; la musique exprimera les mille et mille nuances de sentiment que la parole et l'action scénique ne pourraient traduire. L'orchestre ne sera plus « une monstrueuse guitare pour accompagner les airs » [6], mais un véritable personnage présent à toute l'action et la traduisant en émotions vives, tour à tour commentant, rappelant ou prédisant les événements. La puissance d'expression sera portée ainsi à ses dernières limites. Beethoven l'avait compris : dans sa *Neuvième symphonie* , il fit de la parole « le faîte et le couronnement de son édifice sonore.... Cette symphonie est l'évangile humain de l'art futur [7] .»

1. *Lettre sur la musique*, p. XXII.
2. *Ibid.*
3. Cfr. *Art et révolution*, compos. en 1849. Cfr. G. S. Tome III.
4. *Lettre sur la musique*, p. XXV.
5. *L'œuvre d'art de l'avenir*, compos. en 1850. Cfr. G. S. Tome III.
6. *Lettre sur la musique*: p. LXXIII.
7. *L'œuvre d'art de l'avenir*, G. S. T. III, p. 96.

Il n'est pas un inspiré qui n'ait eu ses heures de trouble et de tentation. Pendant les années 1839-1842, que Praeger appelle si bien « the crucial epoch of Wagner's career [1] », Wagner sembla hésiter un instant. Il vivait à Paris avec sa première femme, la douce et dévouée Minna, dans un complet dénûment: ne valait-il pas mieux, comme tant d'autres, sacrifier aux goûts du public, ne s'adresser qu'à l'imagination, aux sens, et acquérir une célébrité facile et fructueuse? Affaibli par les privations, presque à jeun depuis plusieurs jours, il entre au Conservatoire; on jouait la *Neuvième symphonie*. L'idéal un instant obscurci réapparaît dans sa première splendeur; son éclat ne devait plus subir la moindre éclipse. Aussi, à quelque temps de là, comme l'éditeur Schlesinger offrait à Wagner de composer une pièce pour un théâtre des boulevards, pièce dont la donnée devait être légère, amusante, « sans rien de sérieux », il eut beau insister et faire valoir toute espèce de considérations; Wagner rejeta cette offre qui peu auparavant l'eût comblé de joie et répondit fièrement par les paroles de Schiller: L'artiste n'est pas un bambin qui doive recevoir les leçons de ses contemporains, c'est à lui de les instruire [2] !

Mais quels sujets permettront à Wagner de donner à ses auditeurs cet enseignement à la fois profond et populaire, qui doit remplir d'enthousiasme l'ignorant comme le penseur? Empruntera-t-il la matière de ses drames à la légende, ou à l'histoire? De ces deux thèmes: Frédéric Barberousse ou Siegfried, lequel choisira-t-il [3]? Pour assurer la vraisemblance de l'action, il faut, quand il s'agit d'un prince, d'un conquérant, tenir compte d'une foule d'éléments particuliers se rattachant à un certain pays, à une certaine époque, lesquels n'ont aucune valeur aux yeux du penseur: où trouver « l'élément purement humain » dégagé de toutes conventions et de toutes contingences?

Dans le *mythe*, ce « poème primitif et anonyme du peuple », que « nous voyons à toutes les époques repris, re-

1. Praeger, ch. X, p. 99.
2. Praeger, ch. X, p. 107.
3. Cfr. *Communication à mes amis*, G. S., t. IV, p. 311.

marié sans cesse à nouveau par les grands poètes des périodes cultivées[1] ». L'immense avantage du mythe, de la légende, à quelque époque ou nation qu'ils appartiennent, c'est de « comprendre exclusivement ce que cette époque et cette nation ont de purement humain et de le présenter sous une forme originale très saillante, et dès lors intelligible au premier coup d'œil ». Cette « simplicité de l'action permet de ne pas s'arrêter du tout à l'explication des incidents extérieurs, et elle permet d'autre part de consacrer la plus grande partie du poème à développer les motifs intérieurs de l'action[2] ».

Motifs intérieurs de l'action, éléments purement humains... : à ces mots on reconnaît le philosophe ; mais Wagner ne s'arrête pas à des spéculations oiseuses, à de stériles contemplations : grâce à ces éléments « purement humains », il espère créer une forme d'art supérieure à celle même des Grecs, la « forme idéale, purement humaine, affranchie de toute entrave de mœurs nationales, appelée par conséquent à transformer ces mœurs en mœurs purement humaines soumises uniquement aux lois éternelles[3] ».

Telle est l'idée directrice de l'œuvre de Richard Wagner. Qu'il y ait dans ces vues sublimes une part d'exagération, d'illusion, nous le dirons plus loin. On ne saurait, en tous cas, refuser à Wagner l'élévation de la pensée et la noblesse du caractère. Au début de sa carrière, il exprimait sous cette forme humoristique sa foi sainte en l'idéal : « Je crois en Dieu, en Mozart et en Beethoven ; je crois aussi en leurs disciples et en leurs apôtres... ; je crois en la sainteté de l'esprit et en la vérité de l'art un et indivisible... ; je crois que cet art est de source divine, et qu'il vit dans le cœur de tous les hommes illuminés par la lumière céleste... ; je crois en un jugement dernier, où seront condamnés à des peines terribles tous ceux qui, en ce monde, auront osé trafiquer de l'art sublime et chaste, tous ceux qui l'auront souillé et dégradé par la bassesse de leurs sentiments, par leur vile

1. *Lettre sur la Musique*, p. XXXII.
2. *Ibid.*, p. LVIII et LIX.
3. *Ibid.*, p. XVI.

convoitise pour les jouissances matérielles. Je crois qu'en revanche, les disciples fidèles du grand art seront glorifiés, et qu'enveloppés d'un céleste tissu de rayons, de parfums, d'accord mélodieux, ils retourneront se perdre, pour l'éternité, au sein de la divine source de toute harmonie [1]. »

2. — INSPIRATION ET THÉORIE.

Que Wagner soit un *penseur*, personne ne saurait en disconvenir. Seule la théorie du drame musical dont nous avons résumé les points principaux suffirait à le prouver.

Mais est-ce bien là un éloge ? Un artiste doit-il être autre chose qu'un artiste ? Le beau n'est-il pas une « fin en soi » ? Est-il permis de le subordonner à un intérêt même supérieur, social ou religieux ? L'art, c'est la réalité vivante, la fleur fraîchement épanouie ; la théorie, c'est l'abstraction sèche et froide, la fleur soigneusement étiquetée, mais jaunie, de l'herbier.

Nous ne prétendons pas, assurément, que l'idéal artistique en Wagner ait été sacrifié aux vues philosophiques. Voyez-le plutôt pétrissant d'une main puissante ces trois éléments expressifs : musique, parole, plastique, et façonnant des êtres auxquels il communique une vie si intense ! Telle se manifeste chez lui l'activité spontanée ; la réflexion qui analyse et saisit le *procédé* ne vient qu'ensuite. « Quand j'ai choisi un sujet, écrit-il à Charles Gaillard, je ne commence pas, comme on le fait généralement, par écrire le drame, par faire les vers, pour réfléchir ensuite au moyen de mettre de la bonne musique sur ces vers. Je travaille tout autrement. Aucun sujet ne m'attire s'il ne se présente à moi *tout entier* ; il doit m'apparaître non seulement dans sa contexture littéraire, mais dans sa contexture musicale. Avant d'écrire un seul vers, je dois déjà être grisé par le *parfum musical* de ma création ; j'ai dans la tête tous les tons, tous les motifs caractéristiques, si bien que plus tard, quand les vers sont terminés et les scènes arrangées, je puis

1. *Ein Ende in Paris*, G. S. Tome I, p. 185.

dire que l'opéra est terminé [1]. » Il raconte lui-même combien il fut étonné d'avoir inconsciemment reproduit le motif qui accompagne l'apparition d'Elsa sur le balcon, quelques pages plus loin, juste au moment où Elsa revient et se dirige vers le temple [2]. Et, parlant de *Tristan et Iseult* : « On peut, dit-il, apprécier cet ouvrage d'après les lois les plus rigoureuses qui découlent de mes affirmations théoriques. Non pas qu'il ait été modelé sur mon système, car j'avais alors oublié absolument toute théorie ; je me mouvais avec la plus entière liberté, la plus complète indépendance de toute préoccupation théorique; et pendant la composition, je sentais de combien mon essor dépassait même les limites de mon système. Croyez-moi, il n'y a pas de félicité supérieure à cette parfaite spontanéité de l'artiste dans la création, et je l'ai connue, cette spontanéité, en composant mon *Tristan* [3]. »

Au contraire, Wagner ne parle de la période pendant laquelle il composa ses écrits *théoriques* que comme d'un « état anormal, ... violent », qui « infligeait à son cerveau un étrange supplice ». « Dieu me préserve d'y retomber jamais [4] ! » ajoute-t-il.

A ceux qui reprochent à Wagner d'avoir subordonné l'art à quelque autre fin sociale ou métaphysique, nous répondrons par cette simple observation : un bon nombre des admirateurs sincères, enthousiastes, de Wagner n'ont qu'une idée très vague du noble but auquel il a consacré sa vie. C'est donc que, dans ses œuvres, indépendamment du but idéal, la musique a sa pleine valeur comme musique, la poésie comme poésie, la plastique comme plastique. Voilà bien l'art pour l'art que l'on réclame. On aurait vraiment mauvaise grâce à se plaindre de ce que, par leur réunion même, la puissance expressive de ces trois langages esthétiques se trouve décuplée et que, parmi ce prestige des formes, une idée vienne à jaillir.

1. Cfr. Kufferath, *La Walkyrie*, p. 58.
2. Cfr. Kufferath : *Lohengrin*, p. 134.
3. *Lettre sur la musique*, p. LV.
4. *Ibid.*, p. XLV.

En quoi, d'ailleurs, l'idée pourrait-elle préjudicier à la valeur d'une œuvre d'art ? L'idée est une abstraction, soit; mais il en est de même de la beauté isolée de l'ensemble où elle se manifeste. Le beau n'est, comme le vrai, qu'un aspect de la réalité. La réalité, c'est la vie ; cette vie, en ses manifestations harmonieuses et intenses, impressionne-t-elle la sensibilité ? C'est l'émotion esthétique. Se traduit-elle en représentation dans notre intelligence ? C'est l'idée. Or le propre de la nature humaine, son honneur et sa dignité, c'est que l'émotion la plus agréable, la sensation la plus raffinée ne la peuvent contenter. La satiété, le dégoût suivent de près le plaisir qui n'est que plaisir ; il faut qu'il se complète et s'achève par l'éveil des modes supérieurs de la pensée.

Jouissance de choix, jouissance de luxe, se distinguant des autres sensations comme la note de la gamme se distingue du bruit discordant, l'esthétique ne serait pas autre chose si, par une synthèse habile, l'artiste, en même temps qu'il charme la sensibilité, n'offrait à la raison et à la conscience leur aliment idéal.

Wagner l'a compris. C'est à l'homme tout entier, corps et âme, qu'il s'adresse, comme l'ont fait tous les grands artistes auxquels l'humanité a voué une éternelle et reconnaissante admiration. « Le théâtre, dit-il très justement, est un abîme de possibilités, depuis les plus ignobles jusqu'aux plus sublimes ; les plus grands poètes ne se sont approchés de cet abîme redoutable qu'en frémissant d'épouvante et d'horreur ; ils ont découvert les lois profondes, les formules sacrées qui permettent au génie de conjurer les démons qui s'y cachent. » Et il cite à ce sujet Eschyle, Calderon, Shakespeare, Gœthe, Schiller, Mozart et Beethoven. « Mais, ajoute-t-il, dès que les grands et saints magiciens s'éloignent du gouffre, on y voit danser les furies de la trivialité, de la concupiscence la plus abjecte, des passions les plus hideuses, les gnomes grossiers de la jouissance la plus déshonorante [1]. »

De là ses vœux ardents pour la réalisation de l' « art pur »,

1. Cité par Hippeau, p. 81 et tiré de *Art allemand et politique allemande*, G. S., tome VIII.

en opposition à l'art diminué, dégradé, de ceux qui, renonçant à leur noble mission, au lieu de former, d'élever le goût du public, consultent ses appétits ou ses caprices, et, jaloux d'une vaine popularité, obéissent aux grossières exigences de la foule. De là encore des sorties excessives parfois contre la musique italienne, contre Rossini « qui, laissant complètement de côté le but dramatique de l'opéra, mit au contraire en relief et développa exclusivement l'élément frivole et purement sensuel inhérent à ce genre[1] ». De là enfin son admiration pour l'art allemand, tout imprégné d'idéalisme et où l'influence du plaisir sensuel est contrebalancée par ce qu'il appelle si bien « l'énergie spirituelle », « la passion profonde..... de l'âme proprement dite[2] ».

On ne saurait réduire l'impression produite par l'œuvre d'art à une « série de sensations » : sans doute, la sensation est un élément nécessaire, mais elle doit être transformée, transfigurée par l'idéal. Voilà la grande vérité philosophique à laquelle Wagner n'a cessé de rendre témoignage ; aussi, lorsque, à la fin de sa carrière, il envoyait à ses amis d'Amérique « l'histoire de son idéal et l'histoire de sa vie[3] », aurait-il pu ajouter : Ces deux histoires n'en font qu'une.

3. — EXAGÉRATIONS ET ILLUSIONS.

Deux années avant la guerre de 1870, Wagner publiait, sous ce titre : *Art allemand et politique allemande*, un ouvrage où se trouvait développée cette pensée de Constantin Frantz[4], que la civilisation française est une « civilisation matérialiste », et que, « de tous les pays du continent, l'Allemagne seule possède les dispositions, la vigueur d'esprit et la force d'âme requises pour faire prévaloir une cul-

1. Wagner, *Souvenirs*, trad. de Camille Benoit (Charpentier, 1884) : *Mes souvenirs sur Spontini*, p. 106. Cf. même volume, p. 233, les curieuses pages : *Un souvenir de Rossini*.
2. Ibid., *Mes souvenirs sur Schnorr*, p. 216, 217.
3. *L'œuvre et la mission de ma vie* ; fin.
4. Auteur des *Recherches sur l'équilibre européen* ; cité dans l'*Œuvre et la Mission*, etc., p. 69.

ture plus élevée, contre laquelle la civilisation française n'aura plus aucun pouvoir ».

Généraliser ainsi à outrance et attribuer à l'esprit français les défauts qui pouvaient être ceux d'une époque de grande prospérité matérielle, opposer, sans distinctions, sans nuances, l'art allemand à l'art français, c'est là une exagération tellement évidente qu'on peut se passer de la combattre.

On ne manquera pas de rapprocher de ces déclamations le fameux pamphlet : *Une capitulation*, écrit à une de ces heures fatales où les esprits surexcités ne songent plus à mesurer leurs paroles[1].

Wagner, d'ailleurs, a pris soin de se réfuter lui-même. Cette patrie de l'art pur — il devait bientôt en faire une pénible expérience — n'était « qu'un idéal existant uniquement dans l'imagination et que la réalité était loin d'offrir[2] ». Il le vit bien au succès douteux qu'obtint le *Hollandais volant*[3], au faible concours que lui prêtèrent ses compatriotes, lors de l'érection du théâtre de Bayreuth[4] : en France, remarque-t-il à ce propos, on n'eût pas suspecté ses intentions, on aurait compris « que l'heureuse réalisation de cette entreprise serait un grand honneur national ». Et quelques semaines après les premières représentations de Bayreuth, en 1876 : « Mes représentations, écrivait-il, ont été mieux jugées et avec plus d'intelligence par les Anglais et les Français que par la plus grande partie de la presse allemande[5]. » Il avait déjà fait pareil aveu en faveur du

1. *Une capitulation* fut composée dès le commencement du siège, avant le bombardement, avant la famine; *et ne parut qu'en* 1873. On ne peut dire, par conséquent, que Wagner insulta à nos malheurs. Dans sa lettre à M. Gabriel Monod, Wagner fait observer qu'il l'écrivit, non dans l'intention « d'offenser ou de provoquer les Français », mais « de ridiculiser l'état du théâtre allemand », sur lequel on se bornait à produire des imitations serviles et maladroites des pièces françaises, au lieu d'œuvres conformes au génie national. Cfr. *Revue wagnérienne*, nos 8 et 9, 1885. La lettre à M. Monod est reproduite dans les *Souvenirs*, traduct. C. Benoît (Charpentier), p. 266.

2. *L'Œuvre*... ch. VII, p. 43.

3. *Ibid.*, p. 45.

4. *Ibid.*, ch. X, p. 77.

5. *Souvenirs*, p. 273.

goût français à propos de *Tannhaüser* même [1] et des *Maîtres-chanteurs* [2]. Enfin il écrivait, quatre ans avant sa mort : « L'expérience d'une longue vie m'a appris à mes dépens que le plus sérieux soutien d'une cause si purement idéale ne peut pas être attendu du peuple en général tel qu'il existe aujourd'hui dans notre Allemagne unifiée [3]. »

Mais quittons ce terrain de rivalités mesquines, et avant d'aborder l'œuvre elle-même, faisons justice de certaines illusions de langage dont Wagner fut victime.

C'est d'abord cette singulière affirmation que « l'état de rêve porte bientôt (l'esprit) jusqu'à la pleine claivoyance ; (et que) l'esprit découvre alors un nouvel enchaînement des phénomènes du monde que les yeux ne pouvaient apercevoir dans l'état de veille ordinaire : de là lui (à l'esprit) venait cette inquiétude qui le portait à demander sans cesse : pourquoi ? comme pour mettre fin aux terreurs qui l'obsédaient en face de l'incompréhensible mystère de ce monde qui lui est devenu maintenant si intelligible et si clair [4] ». Or le mythe et la légende ont la propriété de faire entrer facilement l'esprit en cet état de rêve qui s'achève dans l'enchantement de la poésie et de la musique.

Cela est vrai, sans doute ; mais que dire de l'assimilation du *rêve* à la *pleine clairvoyance*, et de l'apparition d'un « nouvel enchaînement des phénomènes du monde » ?

Evidemment, il faut prendre ici le mot *rêve* dans le sens de rêverie, de contemplation esthétique; et nous voilà conduits à la doctrine de Schopenhauer et à sa définition de l'art : la contemplation des choses indépendamment du principe de raison et en particulier de l'enchaînement causal des phénomènes [5]. Dans cette contemplation, l'esprit s'élève de la

1. *Ibid.*, p. 172. On pourrait croire que Wagner eût gardé rancune à la France de l'échec de *Tannhaüser* ; or cinq années après cet événement lamentable, Wagner songea à se fixer en France, peut-être définitivement... Cfr. *Mélanges sur Richard Wagner*, par Albert Soubies et Charles Malherbe, Fischbacher 1892, p. 145.

2. *Musiciens, poètes*, etc. ; traduct. C. Benoît (Charpentier), p. 292.

3. *L'Œuvre*, etc., ch. XI; p. 91.

4. *Lettre sur la musique*, p. LVIII.

5. *Le monde comme volonté et comme représentation* (trad. Burdeau, Alcan), l. III, § 36.

connaissance vulgaire à l'intuition pure ; dès lors « tout se passe comme si l'objet (contemplé) existait seul.... Ce qui est connu, ce n'est plus la chose particulière en tant que particulière, c'est l'idée, la forme éternelle ; à ce degré, par suite, celui qui est ravi dans cette contemplation n'est plus un individu (car l'individu s'est anéanti dans cette contemplation même), c'est le sujet connaissant pur, affranchi du temps, de la volonté, de la douleur[1] ». Schopenhauer construit sur ce fondement toute une esthétique; mais comment croire à cette intuition des formes éternelles, des archétypes, des idées, et à l'anéantissement de l'individu? Ce sont là pures métaphores, que Wagner, hélas ! semble avoir prises à la lettre. A moins qu'il ne faille l'interpréter, lui aussi, et réduire la prétendue *clairvoyance* à une simple exaltation des forces imaginatives. Que la sensibilité avec ses formes indéterminées déborde de toutes parts les catégories logiques de l'entendement ; qu'on puisse, par suite, *sentir* plus qu'on ne saurait *penser* et *dire* ; que la musique offre, sous ce rapport, des moyens d'expression d'une incomparable puissance; que le tempérament germanique, enfin, soit plus rêveur, plus contemplatif que le tempérament gaulois: nous n'avons garde d'y contredire; mais il y a loin de là au mystère du monde « devenu si intelligible et si clair » !

Wagner, cependant, revient souvent sur cette idée[2] ; il appelle la divine musique « le plus surhumain de tous les arts, une seconde manifestation du monde, une révélation par les sons du mystère de l'existence[3] »; elle ne représente pas les idées contenues dans l'apparence du monde,

1. *Ibid.* § 34. — Wagner, avant d'avoir lu Schopenhauer définissait déjà le poète : « celui qui pénètre l'inconscient » : « Der Dichter ist nun aber der Wissende des Unbewussten, der absichtliche Darsteller des Unwillkürlichen ». *Oper und Drama* (1851) ; G. S. t. IV; p. 128.

2. Glaube mir, des Menschen wahrster Wahn
wird ihm im Traume aufgethan :
all' Dichtkunst und Poeterei
ist nichts als Wahrtraum-Deuterei,

dit Hans Sachs à Walther, au troisième acte des *Maîtres-chanteurs*. — Voir plus loin, dans le chapitre sur la *Tétralogie*, § 2; ce qui est dit de Erda et de son « rêve pensant ».

3. *Musiciens*, etc. p., 68.

mais « elle est elle-même une idée du monde et une idée qui le renferme tout entier [1] ».

Nous retrouvons ici la pure doctrine de Schopenhauer [2] ; de tels passages permettent bien, ce semble, de saisir le point précis où la pensée de Wagner dévie et tombe dans l'illusion.

Que la musique, avec ses lois propres et ses modes indéfiniment variés, soit *comme* un monde à part, nous ne le nierons point ; mais ici encore, gardons-nous de prendre une métaphore pour une réalité. Composée de sons, la musique est partie intégrante du monde phénoménal. Par les sentiments qu'elle traduit, elle est sans doute la manifestation d'un ordre de choses différent des phénomènes *physiques* ; elle sert à l'expression des phénomènes *psychologiques*, mais en aucune manière à la révélation de ce que Kant appelle la *chose en soi*, le *noumène*, cet x qui est le mystère insoluble de l'univers. Or Wagner a commis cette confusion [3] ; on le voit clairement dans ce passage sur Beethoven : « A celui qui alors eût vu Beethoven avec le regard de Tirésias, quel prodige ne se fût-il pas révélé : un monde marchant parmi les humains, l'*en soi* du monde sous une forme humaine et mouvante !... [4] »

Assurément, l'âme d'un Beethoven est un monde, mais elle n'est point l'*en soi* de l'univers. Si l'on en excepte l'obscure aperception de l'unité synthétique de notre activité, la vie de l'âme se résout en faits de conscience, de connais-

1. *Beethoven*, G. S. Tome IX, p. 105. Et plus loin, p. 108, il appelle la musique « die Offenbarung des innersten Traumbildes vom Wesen der Welt ».

2. « Ce qui distingue la musique des autres arts, c'est qu'elle n'est pas une reproduction du phénomène ; elle exprime ce qu'il y a de métaphysique dans le monde physique, la chose en soi de chaque phénomène ». Schopenhauer, *Le Monde*, etc., l. III, § 52; tome I, p. 274 ; Cf. aussi p. 273, 269.

3. Schopenhauer fait constamment la confusion entre la volonté et la *chose en soi* ; dans les *Suppléments* ajoutés à son grand ouvrage de longues années plus tard, il a avoué son erreur et reconnu que la volonté n'est que le plus intime *phénomène* de la chose en soi. Cf. *Le Monde*, etc., t. III, ch. XVIII, p. 10.

4. *Beethoven*, G. S. T. IX, p. 92.

sance : phénomènes distincts des phénomènes physiques, mais phénomènes, et en aucune manière l'*en soi* du monde.

Il faut même avouer que ce ne sont pas toujours les sentiments les plus intimes et les plus universels, ceux qui permettent de hasarder quelque hypothèse sur le fond de l'être, que le musicien, l'artiste, éprouve et cherche à exprimer. Wagner, au contraire, vivant dans une constante préoccupation de ces profonds sentiments : idéal, justice, amour, qui sont ici-bas le dernier mot des choses, a pu croire que l'essence du monde s'était, en une certaine mesure, révélée à son esprit. L'illusion est tout à son honneur.

Marcel Hébert.

(*A suivre*).

PENSÉES SUR L'HISTOIRE

I

— « Que de pensées ont dû s'ajouter peu à peu les unes aux autres, — Dieu sait à travers quels débats et quelles épreuves dont l'histoire est celle de l'esprit humain,— avant qu'il y en eût assez pour former une doctrine philosophique et plus tard un système!.... »

« Que de cantons, de cités, de provinces, se sont, à travers toutes les habiletés de la politique, toutes les violences de la conquête, toutes les vaillances et toutes les incertitudes des champs de bataille, ajoutés à d'autres cantons, à d'autres provinces, avant qu'il y en eût assez pour former un grand royaume ou un Empire!.... »

« On dirait que ces pensées, trop faibles dans leur isolement, en appelaient d'autres pour se compléter, au risque de se perdre en elles; que ces provinces, placées dans les pires conditions pour s'organiser et pour vivre, tendaient à s'unir à d'autres provinces plus favorisées. Ce que pensées et citées perdaient en indépendance, elles le regagnaient en prenant leur part de la grandeur commune..... »

« Mais qu'est-ce que cette soif de grandir dont les effets se découvrent à chaque page de l'histoire, quand ils ne sont pas, comme il est arrivé pour Rome, l'histoire tout entière ? Est-elle donc plus vive, plus ardente chez les peuples que chez les individus ? Sont-ils moins que nous effrayés par les luttes et les douleurs qu'il faut subir pour la satisfaire ? Leur vie obéirait-elle, comme la nôtre, avec une conscience plus confuse mais non moins docile, à ce ressort intérieur et tout-puissant ? Mais ce ressort lui-même, qui l'a mis en nous ? Qui l'y maintient ? Pour quelle fin dernière ? Quels rapports de la grandeur dans l'âme de l'homme, de la gran-

deur dans l'histoire, avec la grandeur dans la pensée de Dieu et dans son Être ?..... »

Et j'allais ainsi de question en question, de pensée en pensée, fermant, puis rouvrant, pour le fermer et l'ouvrir encore, le livre dont la lecture leur avait donné l'occasion de naître, l'*Histoire du Royaume d'Arles*[1], un de ceux qu'a fini par absorber le royaume de France et qui ont trouvé leur grandeur dans sa grandeur.

— Est-ce l'Empire, est-ce la France qui absorbera ce royaume d'Arles, trop mal situé pour vivre par lui-même, qui se soumettra cette riche vallée du Rhône dont les petits et nombreux souverains ne cessent de faire appel, dans leurs interminables différends, à une souveraineté plus haute, à l'Empereur aujourd'hui, demain au Roi ? Même ardeur de grandir chez ces deux puissants voisins; mais l'Empereur est plus loin, moins résolu, moins constant dans sa politique; surtout, l'Empire manque absolument d'unité. Celle du royaume de France se fait non sans peine, mais elle se fait un peu chaque jour. Elle apparaît déjà bien visible dans le génie national ; elle est dans les conseils, dans la suite et la persévérance de la politique. Pour le royaume d'Arles comme pour tant d'autres provinces, c'est l'unité qui décidera entre les deux rivaux; c'est elle qui ouvrira les voies à la grandeur, c'est elle qui la maintiendra après l'avoir fondée.

— Ni les grandes philosophies n'ont absorbé, sans une seule exception, toutes les théories nées avant elles, disséminées autour d'elles, ni les grands Empires n'ont soumis à leur domination et fait disparaître à jamais toutes les Cités, tous les royaumes qui touchaient à leurs frontières. Ou la nature des pensées, ou celle des choses, ou les temps, ou les circonstances, ou l'insuffisance du génie humain, ou le décret d'une volonté supérieure ont opposé à cette doctrine qui prétendait faire oublier toutes celles qui l'avaient précédée, à cet Empire qui voulait mais ne pouvait être univer-

1. *Histoire du Royaume d'Arles*. Étude sur la formation territoriale de la France dans l'Est et le Sud-Est, — par Paul FOURNIER, professeur à la Faculté de Droit de Grenoble.

sel, des obstacles insurmontables. Comme toutes les philosophies secondaires que protégeait une pensée originale, les petits États que défendait contre des voisins entreprenants la nature de leur sol ou le génie de leur race, sont demeurés indépendants. La force et la pensée ont ici-bas leurs limites tracées d'avance : il n'est donné à aucune ambition, à aucun génie, à aucune audace humaine de les franchir.

— Comme les grands Empires, les grandes philosophies déclinent après avoir atteint leur apogée. Mais ce qu'elles laissent aux philosophies destinées à les remplacer, ce n'est rien de moins qu'un immense héritage, si on le compare au peu qu'un Empire détruit lègue à l'Empire qui se formera laborieusement sur ses ruines. Encore ce peu qu'il laisse, ce sont ses lettres, ses arts, sa pensée, son esprit, c'est-à-dire, au sens le plus large et le plus vrai du mot, sa philosophie.

— L'Empire d'Alexandre, dont on parle avec tant d'admiration dans les histoires, n'a pas duré si longtemps, et il a disparu pour ne plus renaître. A peine formerait-il une province de celui que son précepteur Aristote a conquis avec sa seule pensée, et que le temps, loin de le dissoudre, ne cesse d'agrandir.

— D'immenses régions à peupler, des villes à fonder, des *Territoires* à transformer en *États*, des États nouveaux à unir étroitement aux États anciens, un génie national à développer, un même esprit à faire circuler dans tous les organes et toutes les parties de ce corps immense, voilà de quoi satisfaire pendant un demi-siècle encore les aspirations à l'unité et à la grandeur qui travaillent sourdement les États-Unis d'Amérique, comme elles font pour tous les peuples réservés à de hautes destinées. L'indifférence qu'ils témoignent pour les conquêtes du dehors n'est point feinte assurément, mais nos descendants verront, dans un siècle au plus tard, si elle pouvait être durable, et si l'activité d'un grand peuple qui n'a plus où se prendre autour d'elle ne déborde pas tôt ou tard au delà de ses frontières.

— L'Empire qui meurt, meurt pour toujours : on peut ressusciter son nom, lui-même il ne renaîtra plus. Il a tenu sa place, joué son rôle; la scène est à d'autres, qui l'occupent, en attendant qu'on les en chasse à leur tour, Au contraire, on a vu renaître à plusieurs reprises, avec les changements et les additions que réclamait le progrès des siècles, les deux grandes philosophies de l'antiquité. Elles ont reparu avec leurs noms, mais surtout avec leur esprit, qui, sans doute, est partie intégrante de l'esprit humain. Aussi bien leur mort n'était qu'apparente, et leur résurrection n'est que la suite de leur vie : la vérité s'épure ou s'accroît,elle ne meurt pas.

— On conçoit, à la rigueur, une philosophie qui, s'aidant de tous les progrès de la pensée et de tous ceux des sciences, réunirait à la fin des temps, dans son vaste sein, toutes les vérités où l'intelligence de l'homme peut atteindre : on ne conçoit pas un Empire qui absorberait tous les autres Empires, et dont la force triompherait à jamais de tous les adversaires et de toutes les résistances. Il n'est d'Empire universel, définitif, sûr de lui-même et de l'avenir, que celui de la Vérité.

II

— L'homme est un dans sa personne, faite d'un corps et d'une âme distincts, mais unis par les liens les plus étroits ; un d'une unité que manifestent à chaque instant, dans leur merveilleuse harmonie, les opérations les plus variées, pensée, volonté, mémoire, que résume la conscience du moi, que met hors de doute, du premier au dernier jour de notre vie, la responsabilité de nos décisions et de nos actes.

Dans les régions inférieures et moyennes de ce *tout naturel*[1], un surprenant mélange de sentiments généreux et de sentiments vulgaires, de nobles aspirations et de basses passions, de bon sens irréprochable et de soudaine déraison, toutes les rectitudes et tous les travers, toutes les pré-

1. Bossuet, *Connaissance de Dieu et de soi-même.*

voyances et tous les oublis, toutes les qualités et tous les défauts, toutes les sagesses et toutes les folies, avec une mobilité, un inattendu qui défient toutes les prévisions et les plus habiles calculs.

Un point fixe toutefois, autour duquel roule et tourbillonne ce flot sans cesse agité, une force assez puissante pour rétablir à chaque instant l'équilibre à chaque instant rompu, pour maintenir ou refaire l'unité qui se brisait : l'*idée du bien* sous toutes ses formes et tous ses noms : science, prudence, justice, courage, tempérance, charité..... C'est elle qui met de la suite dans ce désordre et chaque chose à sa place dans cette confusion ; elle ne ferait, sans son secours, que changer de nom et d'aspect.

Ne cherchez pas ailleurs le principe de la *monarchie*, de la *démocratie*, de l'*aristocratie* : vous êtes à la source, à la raison dernière. Si l'histoire nous les présente unies à tous les degrés, combinées dans toutes les proportions, dans les Cités et les gouvernements les plus divers, c'est que nous les portons en nous-mêmes ; car l'histoire ne montre, sur son vaste théâtre, que ce qui est en nous, en petit et en raccourci.

— Bien peu sensés sont les hommes, de disputer avec acharnement sur la forme et le nom des gouvernements qu'ils se donnent ou qu'ils subissent, puisque dans chacun d'eux les trois principes que l'ordre public emprunte à notre nature ont nécessairement leur place. C'est donc sur la proportion où ils doivent y entrer qu'on se livre ces grands combats de l'épée, de la parole ou de la plume ; mais on n'y songe pas, et, en réalité, c'est à la forme extérieure, c'est surtout au nom de l'élément qui domine que vont ces amours et ces haines, ces affections, ces indignations, ces dévouements, ces colères. Le besoin d'aimer, auquel correspond trop souvent la tendance à haïr, se prend, chez le peuple surtout — et nous sommes tous peuple par quelque endroit — à quelque chose d'un, de simple, de visible, et qui ressemble à une personne désignée dans le discours par un mot devenant peu à peu objet d'amour ou objet d'horreur. Les têtes qui analysent, qui vont jusqu'au détail et

aux principes des choses, sont rares. Peut-on espérer d'en accroître le nombre, par un enseignement impartial de la philosophie et de l'histoire, au point de supprimer un jour la passion politique ? La chose est bien douteuse : il faudrait, pour cela, non seulement améliorer, mais changer totalement la nature humaine.

— Au dernier rang des êtres animés, un seul organe suffit à plusieurs fonctions, ou même il les remplace toutes à la fois. Au plus bas degré des sociétés, la vie publique est tout entière au pouvoir d'un seul : il s'en faut qu'elle soit pour cela plus parfaite.

— « Vous êtes, — législateurs, hommes politiques, — amoureux de l'unité, passionnés pour l'unité; nous aussi, modestes philosophes. Vous cherchez sans cesse à la conquérir, à l'accroître ; nous, à savoir ce qu'elle est; et voici le résultat de nos analyses. Il y a deux unités (nous l'avons prouvé contre les Alexandrins) ; la première, à force de retrancher, d'exclure, de s'épurer elle-même, à force de vouloir se faire absolument et parfaitement une, s'évanouit et n'est plus rien. La seconde, qui consent à être riche d'un nombre infini d'éléments divers, quelquefois même — mais seulement en apparence — opposés l'un à l'autre, qui accueille et ordonne dans son vaste sein tout ce qu'il peut contenir, est l'unité vraie, vivante, féconde, indestructible. — Voyez, hommes politiques, si vous pouvez tirer quelque parti de nos conclusions. »

— Le *despotisme*, comme Montesquieu le nomme, la *tyrannie*, comme l'appelaient les Grecs, n'est pas, en réalité, une forme de gouvernement ; c'est le châtiment plus ou moins dur et prolongé des gouvernements qui ont exagéré leur principe. On y vient de la démocratie aussi bien que de l'aristocratie et de la monarchie ; mais on y vient d'autant plus vite, et on en sort avec d'autant plus de peine, que les mœurs sont plus corrompues et les âmes plus vides des croyances qui protégeaient leur liberté.

—Si la tradition est, pour ainsi dire, de l'essence des mo-

narchies, elle n'est guère moins utile aux démocraties, comme contrepoids des volontés mobiles à l'excès et solide appui des magistratures où l'on passe sans y demeurer.

— Je serais bien surpris si l'*honneur* des monarchies n'était point proche parent de la *vertu* des républiques ; car je ne conçois pas un État sans vertu. Seulement, la vertu se montre dans les républiques, c'est Montesquieu qui l'affirme, sous son vrai nom, et elle se dissimule dans les monarchies sous un nom d'emprunt. Parfois même, l'honneur, tant de services qu'il leur ait rendus, y devient un péril extrême, quand l'opinion se répand et finit par prévaloir dans les classes élevées que l'honneur — c'est alors le faux honneur — dispense de la vertu.

— La démocratie, même la plus robuste à ses origines, d'où ne sort point tôt ou tard une aristocratie du travail, de l'honneur, du talent, de la vertu, c'est un arbre au tronc large et puissant qui n'a su porter qu'une multitude de branches sous des myriades de feuilles, mais point de fleurs au printemps, et à l'automne point de fruits.

—C'est ravir à la démocratie une part d'elle-même, c'est l'abaisser dans le présent et lui fermer l'avenir, que comprimer dans son sein, sous le prétexte menteur d'une égalité désavouée par la nature, l'essort vers le meilleur, vers le plus parfait, vers ce qui fera sa grandeur et son progrès.

— Ce nom d'*aristocratie*, malgré sa belle étymologie grecque et même aryenne, est devenu si odieux, il sonne si mal à un très grand nombre d'oreilles, le préjugé contre lui est si enraciné, si puissant, que peut-être il serait bon de le changer ; mais c'est un soin qui ne nous concerne pas. Ce qu'on ne saurait toutefois ni supprimer ni changer, c'est la chose elle-même et son rapport avec la démocratie, dont elle est inséparable. Ce ne serait pas, en effet, démocratie, mais chaos et confusion, qu'une société où l'on ne tiendrait aucun compte des différences qu'établissent entre les hommes, je ne dis point la richesse et la pauvreté, une naissance illustre ou une naissance obscure, mais l'ignorance et le sa-

voir, l'incapacité et le talent, la lâcheté et le courage, le vice absolue, et la vertu.

— C'est l'honneur de la nature humaine, c'est aussi la sauvegarde et le salut des sociétés, qu'aucune aristocratie ne puisse se fonder, et surtout se maintenir, que par l'intelligence et la vertu. Remontez dans l'histoire jusqu'à leurs origines les plus lointaines, voyez leur fin à toutes, et vous reconnaîtrez qu'il n'est pas de fait plus constant, de loi plus absolue de vérité, mieux établie.

— Le parfait modèle de l'aristocratie véritable ne serait-ce point ces vieux Romains, ou, pour parler plus exactement, ces jeunes fondateurs de la Ville éternelle, retournant à leur charrue après avoir commandé des légions et remporté de glorieuses victoires, unissant au courage qui sauve les Cités la simplicité, la sobriété qu'entretient la vie des champs? Il fallut plusieurs générations et le séjour des villes pour épuiser cette sève vigoureuse : il fallut surtout les trésors et les exemples de l'Asie. Il ne faut, de nos jours, que passer du père au fils, tout au plus descendre à la troisième génération, pour voir, dans le luxe et les faciles plaisirs de nos capitales, s'abîmer d'immenses fortunes acquises par l'industrie ou le commerce, s'étioler, se dégrader, s'éteindre les âmes de ces enfants que la prévoyance paternelle n'a su ni former ni défendre. Les aristocraties se conservent durant des siècles qui ne cessent point d'arroser la terre de leurs sueurs et les champs de bataille de leur sang. Leur raison d'être, ce sont les services qu'elles rendent à la patrie. Quand elles n'existent plus que pour elles-mêmes, elles cessent bientôt d'exister.

— Le privilège de combattre et de mourir au premier rang pour le pays explique la longue durée de la noblesse française. Par celui-là elle se fit longtemps pardonner tous les autres. Ni les ruineuses dépenses de la guerre, ni le plus pur de son sang versé dans tant de combats n'ont tari en elle les sources de la vie. La cour, ses plaisirs, ses vanités, ses vices lui ont été plus funestes que tous les champs de bataille : c'est là qu'elle est morte.

— Les Académies, les Universités, les Instituts remédient à ce que le savoir et le talent ont de trop personnel et de trop peu durable. Ces beaux héritages de la science et de l'esprit qu'un père n'a pas le droit, et qu'il a rarement le bonheur, de transmettre à son fils, ils les recueillent, ils les conservent, ils les cultivent, ils en font profiter avec eux tous les hommes d'étude et de bonne volonté. De nos jours, au sein de nos démocraties de fait ou de nom, ils deviennent comme une sorte d'aristocratie sans cesse renouvelée, rajeunie par des choix heureux, et dont l'influence, médiocre ou nulle dans l'ordre politique, s'accroît de plus en plus dans l'ordre des idées où la politique prend sa source et puise le meilleur de ses forces.

— *Noblesse*, *Patriciat*, *Sénat*, *Bourgeoisie* : aristocraties héréditaires ou électives, dont un trait commun est qu'elles ont, dans la vie politique et sociale, une place marquée, une fin déterminée ; qu'elles possèdent un esprit, des traditions ; que, dans les longues périodes de paix intérieure comme aux heures de crise violente, elles ont un rôle à jouer, une action légale et directe à exercer.

Universités, Instituts, Académies : aristocraties d'influence et d'exemple, sans pouvoir politique, sans action légale. Les démocraties les plus ombrageuses auraient tort de s'en défier, car elles sont, entre les esprits divisés, entre les volontés mobiles ou agitées par des passions contraires, un lien qui unit et n'enchaîne point, une autorité qu'on accepte, parce qu'elle ne songe pas à s'imposer.

— C'est tel jour, à telle heure, en tel lieu, que chez tel peuple le régime démocratique a été solennellement inauguré. Historien, n'oubliez pas de nous dire depuis combien de temps les mœurs l'y avaient fondé.

— *Liberté*, *égalité*, *fraternité* : le sens et la vertu de ces trois mots leur viennent des vérités philosophiques et religieuses auxquelles les unissent les liens les plus étroits. Brisez le lien : le sens se dissipe, la vertu s'évanouit.

— Plus l'élément démocratique se développera dans les

républiques et les monarchies du monde moderne, plus le concours de l'Église leur sera précieux pour maintenir l'autorité, diminuer la mobilité, assainir les mœurs, sauvegarder la liberté. Ceci n'est un paradoxe que pour ceux qui ne connaissent ni la démocratie, ni l'Église.

— Libre, il ne l'était point, le pape, qui vint aux premières années de ce siècle, sacrer à Paris le tout-puissant Empereur, fondateur, il le croyait, d'une Race nouvelle. Libre, il l'était pleinement, le pape qui, de Rome, où il n'a plus qu'un sceptre brisé, mais où ses clefs n'ont pas cessé de fermer et d'ouvrir, le pape qui vient, au couchant de ce siècle, de sacrer dans la démocratie française le peuple chrétien tout entier. Napoléon appelait de tous ses vœux l'acte qu'il croyait nécessaire à l'affermissement de son pouvoir ; on dirait de la démocratie qu'elle ne sait au juste ce que lui veut ce vieillard et qu'elle a peur de son présent : pour sûr elle ne l'a pas sollicité. Napoléon avait imposé au chef de l'Église la volonté d'un homme : il avait commandé qu'on lui fît ce don, et, le don reçu, il avait traité le donateur comme le moindre de ses sujets. Le peu que renfermait de vertu ce présent si peu libre s'est évanoui au souffle de l'orgueil du conquérant : il n'en restait rien quand il est tombé. Le présent que Léon XIII offre de lui-même, dans sa pleine liberté et sa vue profonde de l'avenir, à la démocratie française, accepté des uns, rejeté des autres, demeurera où il fut envoyé ; et aucune force humaine ne l'empêchera de produire, dans la suite des temps, à travers toutes les crises et tous les obstacles, ses fruits d'union, de paix et de liberté. Cette couronne du Saint-Empire que Napoléon avait voulue pour lui, mais qu'il n'a pas su porter, Léon XIII l'a placée sur la tête du peuple chrétien, d'où elle ne tomberait que si mouraient, avec la foi au Christ rédempteur des nations, protecteur des opprimés et des humbles, toute espérance, toute charité et toute liberté.

— Peut-être y aura-t-il, dans un avenir plus ou moins prochain, un classement des peuples auquel on n'avait pas encore songé ; ceux qui continueront de croire à l'âme, à

Dieu, aux peines et aux récompenses d'une vie à venir, et ceux pour lesquels ces vérités, dont le genre humain a vécu jusqu'à l'heure présente, ne seront plus que rêves et mensonges. Aux premiers les règles anciennes, les principes, les traditions, les mœurs dont les effets sont connus, et dont l'histoire est l'histoire même de l'humanité. Ce serait peine perdue de s'inquiéter d'eux, ils ont au moins le nécessaire, souvent davantage; mais il faudra pourvoir les autres et chercher certains fondements, garantir quelque sécurité du jour, quelque espoir du lendemain, à ces sociétés d'une nature entièrement nouvelle. La tâche sera difficile, ardue, laborieuse; car au fond, c'est la nature même de l'homme et celle des choses qu'il s'agira de changer du tout au tout. Ce n'était rien, absolument rien, tout au plus un amusement, un pur jeu d'enfant, que l'effort de Sisyphe roulant à jamais son rocher qui retombe toujours, au prix de celui auquel ils seront condamnés et que couronnera le même succès.

C.-C. CHARAUX.

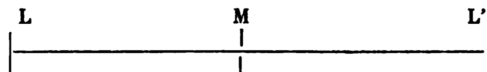
LE PROBLÈME ESTHÉTIQUE

ET LA STATISTIQUE DES ÉPITHÈTES

(*Suite* [1])

L'ordre *vertical* nous avait donné, pour ainsi dire, l' « embryologie » du sentiment esthétique ; il nous avait appris sa genèse, son évolution, ses attaches ancestrales, son rang dans la grande famille des sensations, des idées, des représentations psychiques. L'ordre *horizontal* établira sa physiologie, ou, si vous préférez, sa *dynamique*.

La seul fait d'ordonner les épithètes en gammes ascendantes, suivant une échelle d'intensités, établit d'emblée un *maximum*, un *minimum*, et, comme en toute statistique, permet de déterminer une *moyenne*. D'où la constitution d'un schéma fondamental, qu'on retrouvera fréquemment dans le cours de ces études, et qui peut se détacher, comme un cadre, du tableau lexicologique, pour revêtir un aspect physiologique, physique, mathématique même. Il offre à vos yeux, ce schéma, comme une échelle plus ou moins étendue, susceptible de graduation, avec deux limites extrêmes L L', une limite mitoyenne M, et deux portions symétriques « en miroir ».



Quatre principes se dégagent de cette nouvelle ordonnance :

La loi de *péjoratisme des extrémités*.

La loi d'*indifférence du milieu*.

La loi de *pondération des parties droite et gauche*, loi de contraste, ou des *complémentaires*.

1. V. *Annales* de mai 1893.

La loi de *tolérance à l'écart*, restrictive de la première ;

Auxquelles il convient d'ajouter :

Une loi de partage, on de *dichotomie* continue, qui fonde la *mesure*.

Une loi d'écart progressif des segments aux extrêmes, fondant le *rythme*.

Donnons aux lecteur quelqu'idée de ces résultats généraux.

*
* *

Et d'abord, on constate le caractère absolument défavorable des épithètes situées aux deux confins d'une même gamme lexicologique, quelle que soit sa catégorie : par exemple, *glacial* et *brûlant*, pour les températures, les climats ; — *flasque* et *coriace*, pour les consistances ; — *massif* et *grêle*, pour les tailles, les proportions ; — *fade* et *âcre* pour les saveurs, les parfums ; — *sourd* et *strident*, pour les timbres ; — *terne* et *voyant*, pour les couleurs ; — *traînant* et *vertigineux* pour les mouvements ; — *mesquin* et *redondant*, pour le décor ; etc.

La coïncidence de la défaveur avec le voisinage des limites extrêmes est encore plus frappante, au domaine intellectuel et moral. Je citerai, comme exemples : *avare* et *prodigue*, *servile* et *arrogant*, *taciturne* et *bavard*, *pleureur* et *ricaneur*, *mou* et *violent*, *froid* et *impétueux*, *indifférent* et *susceptible*, *hypocrite* et *cynique*, *banal* et *exclusif*, *méticuleux* et *désordonné*, *pusillanime* et *présomptueux*.

Ce résultat qu'a toujours pressenti le sens commun : (l'excès en tout est un défaut, se trouve ainsi méthodisé et universalisé par le système de gradation lexicologique. En ce qui touche l'esthétique, il donne force de loi à ce précepte que La Fontaine a formulé par ces trois mots : *Rien de trop*. Mais c'était là de ces recettes empiriques qu'aucun critérium ne vient justifier, et qu'on suit machinalement, sans trop les comprendre, — quand on les suit. La statistique du langage, en juxtaposant, ou reliant entre eux les sensations pures et les sentiments proprement esthétiques,

explique la défaveur qui s'attache aux degrés extrêmes. La connexion des exigences psychiques avec les susceptibilités tout uniment physiologiques se manifeste ici de deux façons : dans le sens vertical, pour l'ensemble des gammes d'épithètes ; et en direction horizontale, pour chacune de ces gammes prises isolément.

Parcourez l'étendue d'une quelconque de ces gammes, en partant du centre pour aboutir à l'une ou l'autre extrémité : vous rencontrerez en chemin des degrés purement esthétiques, d'abord, puis des degrés absolument physiologiques ; et, entre ceux-ci et ceux-là, vous constaterez l'impossibilité de fixer une limite précise : la gradation est continue. Des degrés moyens de « température » à un certain *maximum* ou à un certain *minimum*, les différences n'intéressent guère que le sentiment général, et, pour ainsi dire, l'homme intellectuel ; le bien-être du corps se peut concilier avec un froid ou un chaud modéré, et ces expressions de *beau froid*, de *belle chaleur* témoignent que déjà, sur le terrain de l'émotion sensorielle, la fleur esthétique de l'admiration jette ses premières racines. Eloignez-vous peu à peu de la région moyenne : l'appréciation perd à vue d'œil son caractère spéculatif et désintéressé pour revêtir un cachet d'utilitarisme de plus en plus manifeste : chaleur ou froid, par simple addition de degrés, devient simplement gênant, puis douloureux ; les impressions de malaise, puis de souffrance *subjective*, deviennent en même temps les symptômes d'un danger extérieur, *objectif*. Cette coïncidence du mal-être avec le péril organique est solidaire, d'ailleurs, de celle du bien-être avec la sécurité.

Prenez toutes les catégories de phénomènes à tour de rôle : cette relation du bon et du beau avec l'utile, le nécessaire ou le normal, du mauvais et du laid avec l'anormal ou le superflu, s'affirmera d'une manière constante : de faibles accroissements, ou diminutions d'intensité sonore, lumineuse, sont appréciés esthétiquement, et utilisés artistiquement ; la clarté se fait-elle plus vive et l'obscurité plus épaisse, il n'est plus question d'expression de goût ou de beauté : l'œil est aveuglé, l'oreille assourdie ; le péril or-

ganique est là, imminent, qui ne laisse plus la parole qu'au pur instinct de conservation.

Il en résulte, de toute évidence, que le sentiment esthétique (au moins élémentaire) n'est, au fond, qu'une sensation physiologique atténuée. Il semble que pour jouir esthétiquement des choses extérieures il faille posséder la conscience de l'excitant, sans ressentir l'excitation. L'attrait des stimulations lumineuses, tactiles ou sonores gît dans l'oubli du jeu de nos rouages profonds ; que le jeu, normalement aidé, soit troublé par la fatigue ou la maladie, l'attention du *moi* se trouve détournée du monde extérieur, et péniblement concentrée sur le travail intérieur de l'organisme.

Le schéma bâti dès l'abord sur le langage se trouve acquérir par ce fait une valeur physiologique. Il symbolise dès lors deux lois fondamentales, assez récemment formulées, qui régissent le domaine de notre sensibilité toute entière : — celle du rapport inverse entre l'état du pouvoir moteur et l'état du pouvoir sensitif, — celle du parallélisme limité dans l'accroissement de l'excitant d'une part, et l'accroissement de l'excitation d'autre part. D'après la première de ces lois, la sensibilité, générale ou spéciale ne peut s'élever au delà d'un certain taux sans que la force motrice, — l'aptitude au mouvement, si vous préférez, —, s'abaisse d'un certain degré. Réciproquement, tout accroissement de la force motrice, au delà de certaines bornes, rabaisse d'autant le ton de la sensibilité. Je citerai l'exemple populaire des « stimulants » (alcool, tabac, morphine) qui ne tardent pas, par excès de dose ou d'usage, à se transformer en « dépressifs ». L'expérience de Brown-Séquard est plus caractéristique encore : ce physiologiste a provoqué, par l'irritation continue du nerf pneumogastrique, la paralysie du cœur chez des animaux. Tous les jours, d'ailleurs nous constatons qu'une excitation brusque — ou intense — nous « paralyse », littéralement,... lorsqu'un ami, par exemple, en nous frappant sur l'épaule, nous laisse tout interdits », ou qu'une grande frayeur nous « cloue sur place », nous « coupe la parole », nous « casse bras et jambes » : autant d'expressions mimologiques qui peignent fortement le fait

d'inhibition du système nerveux qu'on appelle un « réflexe d'arrêt ».

Et la réciproque n'est pas moins facile à prouver. Si l'excitation outrée (hyper-esthésie) entraîne la dépression des forces (inhibition), l'accroissement d'énergie dynamique (dynamogénie) va de pair avec une atténuation de l'impressionnabilité nerveuse. Les enfants, les peuples jeunes, les sujets sains et vigoureux, que nous voyons dépenser en des exercices violents leur excès d'énergie, sont généralement les êtres les moins impressionnables ; ils ont « bon pied, bon œil », comme dit le langage populaire, c'est-à-dire que l'exercice des membres locomoteurs et des sens spéciaux s'accomplit chez eux d'autant plus aisément « qu'ils ne sentent pas leur corps ». Le *rire* qui n'est pas provoqué par le comique, par le chatouillement, — le rire des enfants qui jouent — est, avec le saut, la gambade, la loquacité, une forme de mouvement que suscite l'anesthésie.

Quand nous parlons d'*anesthésie*, nous n'entendons point l'absolue, celle que les chirurgiens provoquent à l'aide du chloroforme ; afin d'éviter à ce sujet tout mal entendu, nous avons ajouté à la nomenclature usitée des termes indiquant les passages. Réservant les mots *hyperesthésie* et *anesthésie* pour les degrés extrêmes, nous proposons celui d'*isesthésie* pour les degrés moyens ou centraux, ceux d'*esthésie* et de *paresthésie* pour les degrés intermédiaires, ou latéraux (tendance à l'excès ou tendance au défaut).

Le tableau que voici, qui combine les résultats empiriques de la lexicologie avec les données expérimentales de la science, fonde, d'ores et déjà, pour l'esthétique, un criterium positif d'idéal.

L		M		L'
Anesthésie	*Paresthésie*	*Isesthésie*	*Esthésie*	*Hypéresthésie*
Termes péjoratifs par défaut	Termes favorables de signe —	Termes indifférents	Termes favorables de signe+	Termes péjoratifs par excès

Tout l'espace enfermé dans les limites L L' représente le champ total de notre sensibilité. On voit du premier coup que ce seul fait de limitation bilatérale entraîne pour notre

appréciation l'établissement d'une moyenne M, qui représente l'état d'équilibre instable entre deux penchants opposés et répond par suite à l'indifférence, à *l'indifférenciation* du goût. Cette zone médiane d'isesthésie, elle servira de cadre aux qualificatifs à signification hybride, comme *égal*, *moyen*, *mixte*, *indistinct*, *indifférent*, *neutre*.

Les deux zônes péjoratives, l'une d'anesthésie, l'autre d'hyperesthésie, correspondent aux épithètes exprimant la défaveur, ici par excès, là par défaut. Il en résulte que l'idéal a son lieu d'élection dans les deux zones intermédiaires d'une part à l'excès, ou au défaut, de l'autre à l'état médian d'indifférence.

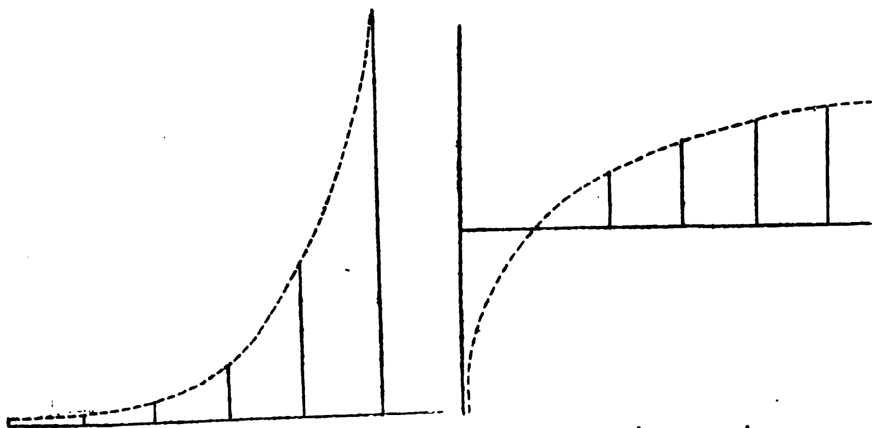
*
* *

Vous voyez ce que peut fournir à l'Esthétique la loi d'exclusion réciproque entre l'accroissement du *sentir* et l'accroissement du *pouvoir*. Mais nous avions parlé d'une autre loi : celle du parallélisme limité. Celle-ci s'explique clairement par ce fait que plus de lumière ne donne pas nécessairement à notre œil plus de clarté, ni plus de bruit une sonorité supérieure. En termes de statistique graphique, la courbe « subjective », ou de l'excitation (effet), ne croit pas proportionnellement à la courbe « objective », ou de l'excitant (cause). Notre humaine sensibilité n'accompagne le stimulant qui la met en branle que dans la première partie du chemin, et, sitôt sa courte limite atteinte, elle laisse la vibration lumineuse, calorifique et sonore s'exalter au dehors et grandir, pour s'abandonner elle-même à la pente de la fatigue.

Des deux courbes ci-contre, la première, à pente abrupte, représente, en psycho-physiologie, la marche ascensionnelle du phénomène excitateur ; la seconde, à pente douce, la marche correspondante de la stimulation. Ces schémas, sans être mathématiquement rigoureux, sont vrais dans leur direction générale.

Le physiologiste allemand Weber, et Fechner après lui, ont tenté de donner à cette loi de notre organisation une valeur mathématique, mais leur formule célèbre, que « l'excitation provoquée croit comme le logarithme de l'ex-

citant », ne semble devoir être acceptée qu'à correction. Quoi qu'il en soit, le rapport inverse subsiste, à partir d'une certaine limite; et ce rapport inverse suffit: c'est même un témoin précieux pour rendre compte du péjoratisme terminal et de l'indifférence centrale. Pourquoi l'idée de défaveur est-elle attachée à celle de limite? Parce que cette limite est justement le point ou la faculté de sentir, littéralement « surmenée », se refuse à suivre plus longtemps l'entraînement extérieur. Ajoutons qu'aux approches de ce point, en un lieu qu'il s'agira de déterminer, l'exaltation du *sentir* s'accompagne d'une dépression commen-



çante du *pouvoir*, affaiblissement plus ou moins conscient de l'énergie nerveuse. Et le plaisir de la stimulation, qui provoque l'appréciation favorable, s'efface et disparaît sitôt que le rythme vital se ralentit en nous. On sait combien les occupations ou les distractions qui nous sourient le plus en l'état de santé, se font pénibles, et douloureuses même, dès que survient la fatigue ou la maladie.

C'est ainsi que la détermination d'un *idéal* (ou *optimum*) subjectif, connexe à celle d'un *pessimum*, bilatéral et symétrique à l'exemple de l'*optimum* :

Pessimum | Optimum | Æquale | Optimum | Pessimum

se trouve confirmée, expliquée et justifiée par les exigences mêmes de la vie.

Ainsi se trouvent affermies définitivement, grâce au concours de la méthode empirique et de l'expérimentale, les théories, restées quelque peu flottantes, de Schiller sur le *jeu*, d'Herbert Spencer sur l'*atténuation*, de Ch. Levêque sur la *force*. Il est piquant de constater que la solution d'un problème aussi discuté que celui du « beau idéal » se soit trouvé, de tout temps, en puissance dans le langage.

*
* *

Une objection pourrait nous être faite ici : l'on voudrait peut être réduire d'aussi surprenants résultats aux sentiments élémentaires, aux émotions purement sensorielles que cause la lumière, par exemple, ou le son, par eux-mêmes. L'émotion du *beau* dépasse singulièrement, je l'accorde, la portée du simple agrément ; et la plus mince œuvre d'art ou le plus banal des sites naturels offre une complexité savante et profonde qui paraît d'emblée irréductible aux pures convenances organiques et vitales.

Sans doute, en passant du territoire des sens à celui de l'esprit, l'étroite connexion des exigences intellectuelles avec les besoins vitaux est plus difficile à saisir : plus on s'élève aux régions abstraites et supérieures de la sensibilité, et moins la machine vivante paraît intéressée au jeu. Il est évident que l'échelle sonore est limitée à ses deux bouts par la douleur, — par le malaise au moins : l'oreille, littéralement, est « déchirée » par les notes stridentes du fifre, comme elle est « assourdie » par les sons pesants des grosses bombardes d'orgue (tuyaux de 32 pieds) ; de même, un parfum concentré nous « entête », un mets trop sucré nous « écœure ». La limite extrême du *bon* est posée, pour les *percepts*, par l'organisation même.

Mais, dans la catégorie des *concepts*, le criterium physiologique s'obscurcit. Déjà, dans la gamme des écarts angulaires, les extrêmes peuvent nous déplaire ; ils ne nous causent point de malaise proprement dit : une forme très aiguë ou très obtuse me causera une impression purement abstraite et sans lien visible avec les fonctions de mon être corporel.

Pour répondre à cette objection, il faut d'abord montrer,

sur le tableau complet des épithètes, qu'un enchaînement rigoureusement continu relie les catégories nobles aux infimes, empêchant d'admettre *a priori* que la pensée, la « représentation du moral », échappe aux conditions organiques qui règlent l'idéal des sensations, des « représentations du matériel ». La plupart des abstractions, pour qui sait bien s'examiner, s'accompagnent, en notre for intérieur, d'images concrètes, plus ou moins définies : le mot *justice* évoque un tribunal, un glaive, une balance, une toge de magistrat, le texte imprimé pour les « visuels », le son du vocable pour les « auditifs ». Beaucoup se représentent une croix, quand on parle de salut, de religion ; inversement, le mot de « croix », pris au sens figuré, évoque une idée « d'épreuve » ; tout lecteur, fût-ce de Kant ou de Schopenhauer, se forge machinalement, avec les idées, des tableaux, et le discours le plus abstrait éveille toujours un symbole.

On sait combien le langage aide la pensée, — si même il ne l'a pas faite ce qu'elle est. Rien n'empêche de voir, au reste, dans la douleur ou le plaisir *moral*, une douleur, un plaisir du cerveau : non point, certes, que ce soit le cerveau qui jouisse ou qui souffre ; mais, les modalités de l'état d'âme se moulant, en quelque sorte, sur les phases du travail nerveux, le sentiment esthétique élémentaire suppose un processus cérébral élémentaire, et la complexité d'un processus plus étendu se doit traduire en la conscience par ce qu'on appelle un sentiment esthétique supérieur.

Nos tables lexicologiques, comprenant tous les adjectifs, embrassent, par conséquent, la totalité des impressions. De même que n'importe quel substantif peut se réduire à une série de qualificatifs, répondant chacun à quelqu'une de ses propriétés spécifiques, toute idée générale est réductible, par une opération analogue, à un certain nombre de concepts particuliers, figurés par ses attributs. La meilleure définition d'un *arbre* serait : l'ensemble de sensations de couleur *verte*, de forme *ramifiée*, de mouvement *balancé* ou *tremblant*. Un enfant qui dirait : « un arbre, c'est du vert découpé, mou, sur du dur brun ou gris, montant à droite et à gauche », serait plus scientifique que nos pédants de

botanistes ou de grammairiens. De même, l'idée de *châtiment* serait assez justement énoncée par « la peine d'une friandise ou d'un jouet plusieurs fois retiré des mains, associé dans l'esprit au tableau d'un regard sévère, le tout fondu dans le schéma, presque géométrique, d'une proportion, dont les termes antagonistes seraient *désordre* et *réparation*, la *justice* étant considérée comme un phénomène de *symétrie morale*.

*
* *

Pour bien vous convaincre, d'ailleurs, qu'il y a là pures différences de degré, invoquons, dans le sens vertical, et pour la *qualité*, cette loi d'*atténuation* qui vient d'être établie dans chaque série horizontale pour la *quantité*.

Vous savez que la perception d'un excitant physiologique (lumière ou son) tend, par le seul fait qu'elle est « atténuée », à devenir intellectuelle, et par cette voie « esthétique ». La transition de l'obscurité à une vive lumière entraîne un malaise violent, auquel correspond, objectivement, un danger pour l'organe visuel. Le léger contraste d'intensité lumineuse causé par l'immergence et l'émergence alternées du soleil dans ou hors les nuages, est seulement l'occasion d'une légère inquiétude, d'un rassérènement léger. Or, entre le contraste brutal et le contraste délicat on peut insérer tous les intermédiaires. D'où cette conclusion légitime, que la nuance la plus ténue de tristesse ou de joie se rattache à la sensation de douleur ou d'abattement nerveux, comme le degré faible du stimulant se rattache à son degré fort.

Ce qui vaut pour les différents degrés d'une même catégorie de sensations vaut pour les différentes catégories elles-mêmes. Au fond, celles-ci représentent de simples degrés de combinaisons des perceptions initiales, rudimentaires. La *forme* et le *mouvement*, dont, en définitive, est composé tout notre spectacle extérieur, sont des produits plus ou moins différenciés du travail visuel, et les idées morales elles-mêmes, qui évoluent sur la scène de notre théâtre intérieur, peuvent être décomposées, par notre méthode, en éléments toujours plus simples, qui se trouvent alors, eux, en connexion directe avec les exigences fonctionnelles.

Prenons comme exemple la *paresse*. C'est un *vice*, d'après la définition morale. Ce qui revient à dire, en psychologie, que c'est l'exagération, fâcheuse et condamnable, d'une tendance naturelle organique : le *besoin de repos*. Que si nous dressions le champ d'oscillation de la catégorie correspondante, nous aurions d'un côté la tendance au repos, de l'autre la tendance au travail. Ces deux tendances sont aussi naturelles à l'humanité l'une que l'autre, et notre vie quotidienne est faite de leur contraste alternant. Or, d'après la loi connue de gradation, nous devons trouver tous les degrés possibles de transition, du centre commun M, où se situe l'équilibre indifférent, aux deux extrêmes LL', siège de l'appréciation péjorative. Du *minimum* de l'instinct de « repos » nous passons insensiblement à son *maximum*, la « paresse », en traversant : la lassitude incoërcible de corps et d'esprit, la fatigue susceptible d'être surmontée, par un effort intense d'abord, puis de plus en plus faible, la simple nonchalance, ou l'indolence complaisante, le laisser-aller, l'aisance même et la souplesse.... De même à l'autre bord, où la tendance antagoniste au « travail » devient, par accroissements infinitésimaux successifs : l'entraînement louable et mesuré, puis la précipitation, l'impulsion désordonnée, l'enfièvrement, l'acharnement nuisible...

Où gît le bien ? Dans l'activité modérée, bien entendu, autant qu'en la disposition pacifique de l'esprit. Mais remarquez que c'est là tout à la fois le bien *moral* et le bien *physiologique*, ajoutons : le bien *esthétique*. Les deux tempéraments *flegmatique* et *colère*, qui forment ici les deux extrêmes, sont suspects tout à la fois au moraliste et au médecin. Il en serait absolument de même pour toutes les catégories similaires, où les deux vices opposés, placés à l'un et l'autre bout d'une échelle graduée, se relient insensiblement aux vertus correspondantes, et constituent de la sorte une gamme continue, dont les deux portions initiale et terminale nous montrent la conjonction du désordre *moral* avec le désordre *matériel*. Graduez, d'après notre méthode, n'importe quelle série, un point se marquera quelque part où, *par son seul excès* ou *son seul*

défaut, le mal échappe à l'appréciation *morale* pour venir à l'appréciation *médicale*. Et cette observation n'altère en rien la notion de responsabilité ; il se borne à confirmer, en la précisant, cette idée populaire, et très orthodoxe, que tout mal dérive d'un excès. Les moralistes chrétiens ne sauraient, d'ailleurs, s'en offusquer, puisque, s'il n'y avait point chez l'homme des tendances et des entraînements à refréner, la volonté n'aurait pas raison d'être. Et justement l'étude des passions suivant la méthode statistique est seule, peut-être, capable de fixer ce point délicat où, la responsabilité morale atteignant sa limite, la faute échappe aux sanctions sociale et religieuse pour tomber au ressort de la pathologie.

Il est d'observation positive que toute déviation morale a son terme extrême dans une variété de *folie*, c'est-à-dire une déviation mentale correspondante. L'orgueil, passion coupable et théologiquement punissable, confine au « délire des grandeurs » (*mégalomanie*), lequel est irresponsable ; l'avarice, ou la cupidité, touche bien souvent à l'aliénation véritable ; beaucoup de monomanies ne sont que l'exagération d'une affection sensuelle qui, à de moindres degrés, reste sous le coup de la réprobation. La *polyphagie*, la *dipsomanie* sont les formes morbides de la simple gourmandise, de l'ivrognerie toute pure. Et la réciproque n'est pas moins vraie : comme la *folie suicide* est l'apogée du désespoir, la *nécrophobie* des mélancoliques est l'exaltation névropathique de cet universel instinct : la « peur de la mort ». Beaucoup de fous se veulent laisser mourir de faim ; ce qui revient à l'excès maladif de la sobriété. D'autres sont tourmentés de scrupules enfantins (hyperesthésie de la conscience) ; d'autres sont misogynes ; déjà chez le simple ivrogne on trouve le contraste étonnant d'une sensiblerie gâteuse et de la plus terrible exaspération.

Vous la voyez donc ici reparaître, cette coïncidence déjà constatée pour les sensations de l'appréciation péjorative avec un *danger organique* : l'homme qui se laisse entraîner à fonds à quelque passion que ce soit, s'expose à la mort, à la folie, à la dégradation tout au moins ; tout

comme celui qui persiste à fixer une lumière trop intense s'expose à perdre la vue ou le sentiment. Et notez bien ceci, qu'à résister continûment aux avertissements de sa conscience, l'homme perd, à la longue, le sens de sa responsabilité, puis la responsabilité même de ses actes, reproduisant ainsi, sur le domaine moral, la loi de *renversement* que vous avez vu, dans le domaine sensitif, abaisser le ton de l'énergie nerveuse par le seul accroissement d'excitation. C'est, littéralement, le « ressort » de la volonté qui se « fausse ».

*
* *

Ainsi l'objection possible d'un spiritualisme mal éclairé tombe devant ce fait de rigoureuse cohésion qui lie, en ce bas monde, l'homme moral et l'homme organique, l'être intelligent et libre à l'animal instinctif, le futur élu de Dieu au produit d'un travail des forces naturelles. Mais une objection d'autre nature pourrait être soulevée par les philosophes. Toutes vos gammes d'épithètes, diront-ils, n'ont point nécessairement un péjoratisme d'extrémité, ou du moins, pour beaucoup d'entre elles, ce péjoratisme est purement idéal, et ne paraît se rattacher à aucune disgrâce extérieure, à aucun mal objectif. Voyez la gamme des *couleurs* (longueurs d'ondes lumineuses) : le *rouge* et le *violet*, qui en constituent les extrêmes, ne sont-elles pas d'aussi belles teintes que le *bleu*, le *jaune*, le *vert* ou l'*orangé*? — Nous admettons que les angles très aigus, ou très obtus, soient également fâcheux, au point de vue décoratif, comme les sons trop hauts ou trop bas le sont au point de vue phonétique : mais mon œil dans le premier cas, mon oreille dans le second, ne portent guère la peine de s'être laissé conduire jusqu'aux bornes extrêmes du clavier, du « rapporteur » au moins.

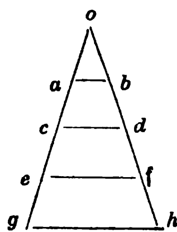
Il faut confesser qu'il existe une différence, et ceci nous amène à dire, ce que nous n'avions pas eu l'occasion de faire jusqu'ici, qu'il y a, dans notre tableau lexicologique, *gammes* et *gammes*. Rappelons l'utile distinction faite par Hamilton entre les quantités *scalaires* et les quantités *vecteurs*: un « scalaire » se compte sur une seule échelle,

celle des *intensités* : un « vecteur », pour être défini complètement, exige deux échelles graduées : une échelle d'*intensité*, une échelle de *direction* : tel un courant électrique, un rayon lumineux, par exemple.

Nous pouvons appliquer ces définitions à notre tableau du langage. Vous savez que la rubrique *son* embrasse en une seule accolade quatre séries de grandeurs : une gamme des *intensités*, une gamme des *tonalités*, une gamme des *timbres*, enfin une gamme des *orientations*. On pourrait en dire à peu près de même pour la *lumière*. Or il faut observer que la gamme des intensités est *continue*, pour notre appréciation ; les gammes de tonalités, de timbres et d'orientation sont, au contraire, au même point de vue, *discontinues*. En d'autres mots, l'intensité, représentant une simple *grandeur*, se mesure sur une échelle absolue, tandis que la tonalité et l'orientation, correspondant à des *rapports*, se mesurent sur une échelle relative. La terminologie des « nuances », en musique, forme une grande aire unique, indivise, qui se ferme d'un côté sur le *pianissimo*, de l'autre sur le *fortissime*. La nomenclature des « tons », au contraire, réalise une aire fragmentée, ou, si l'on préfère, une gamme de grandeurs absolues formée par la répétition, à des intervalles réguliers, de la même échelle relative. Cette échelle comprend, en acoustique, les 7 degrés connus : *tonique*, *sus-tonique*, *médiante*, *sous-dominante*, *dominante*, *sus-dominante*, *sensible*. Le clavier d'un piano qui a 6 octaves n'est que la reprise, six fois de suite, et toujours de plus en plus haut, de cette série de 7 notes qu'on appelle la *gamme*. Qu'est-ce qui justifie cette reprise de notes *de même nom*, après chaque octave ? voilà une de ces questions qui arrêtent nombre d'exécutants, peu versés dans la théorie. La réponse est pourtant facile. C'est que chaque note ne vaut, au point de vue tonal, que par l'*intervalle* qu'elle mesure avec une note antécédente prise comme point de départ ; autrement, elle n'a de valeur que par son degré d'acuité ou de gravité. Tel *ré*, pris comme degré de l'échelle diatonique, représente un échelon plus ou moins haut, plus ou moins bas ; mais ce *ré* peut être, à vo-

lonté, *tonique*, *dominante*, ou *sensible*, suivant que je l'adopterai pour degré d'origine, pour cinquième ou septième degré. Prenons-le, ce *ré*, pour tonique, c'est-à-dire pour note initiale : les autres degrés s'obtiendront, successivement, par une division de la corde vibrante, ou du tuyau, en un nombre de parties faisant avec le tout un rapport de plus en plus complexe : 1/2 pour l'octave, 2/3 pour la quinte, ou douzième, 4/5 pour la tierce majeure. On conçoit que l'octave, restant le plus grand intervalle possible, puisqu'il contient tous les autres, est une limite qui ne peut être dépassée. L'oreille est en plein accord, d'ailleurs, avec le calcul ; pour adopter, dans l'octave, la mesure-étalon maximum, et l'exacte duplication des vibrations qui réalisent cet intervalle] se traduit pour elle en la plus parfaite des consonnances. « Avec l'octave, dit Helmholtz, nous entendons une partie de ce que nous venons d'entendre (en l'unisson) ». Nous pourrions ajouter : la plus égale et la plus symétrique des parties : la *moitié*.

On conçoit bien, alors, pourquoi la gamme des tonalités est une gamme discontinue, mesurée et coupée en octaves : c'est qu'elle est faite de degrés qui ne valent que deux à deux, et plutôt par leur relation réciproque qu'individuellement. Nous fixerons mieux encore les idées, en évoquant la figure d'un angle dont les côtés peuvent s'écarter jusqu'à l'infini sans que sa mesure change ; l'angle reste constant, à tous les écarts possibles, puisque c'est un *rapport*. C'est là l'image exacte de la *tonalité*, qui demeure identique à elle-même à travers toutes les variations d'*intensité*, c'est-à-dire d'amplitude.



Dans ce schéma, les angles successifs *a o b*, *c o d*, *e o f*, *g o h*, qui sont égaux, figurent la persistance du rapport tonal à travers les hauteurs sucessives de note ; les bases des triangles « semblables » *a o b*, *ç o d*, par exemple, représenteront deux *ré* successifs, à une octave de distance. Voyez maintenant dans notre schéma une échelle, comme une « chèvre » de charpen-

tier, dont les barreaux s'emboîtent sur les montants à distance égale. L'écart *angulaire*, à chaque emboîtement, reste indépendant, n'est-ce pas ? du degré d'écart *linéaire*. Ce qui s'explique par le fait que ce dernier se compte sur une *ligne*, en segments de droite, tandis que l'écart angulaire se suppute sur un cercle, en arcs, ou portions de circonférence.

*
* *

Cette différence de mesure, qui justifie la distinction des quantités en *scalaires* et en *vecteurs*, vient opportunément fournir la clef de l'apparente dissemblance entre nos gammes d'épithètes. Celles fondées sur la *tonalité* des excitants ou sur leur *timbre*, leur *orientation*, ne présentaient pas, à leurs extrémités, un péjoratisme aussi net que celles établies sur l'*intensité* toute pure. Le fait s'explique à présent de soi : en montant ou descendant l'échelle des clartés, des sonorités, notre sens appréciateur suit une droite ; la trajectoire du mobile extérieur a vite fait d'outrepasser l'orbite si borné de notre perception. Parcourir, au contraire, l'échelle des *tons*, d'octave en octave, cela revient, en somme, à supputer des *angles*, et, par conséquent, à décrire plusieurs fois le même cycle. Le travail intérieur peut être assimilé dès lors à celui d'une aiguille qui se meut au pourtour d'un cadran, et qui fait des lieues de chemin sans quitter l'horizon fermé de sa légende.

On juge alors du degré d'*atténuation* que cette différence de marche confère à notre sensibilité. Le célèbre principe du « moindre effort » se trouve ici sauvegardé, et l'esthétique tout entière en bénéficie, dès le moment qu'on lit, par exemple, la série des « longueurs d'onde » extérieures, — infinie, — sous la forme d'une *gamme finie*, se répétant elle-même à tous les niveaux, de la tonique *ut*^{2} à la tonique *ut*, ou du rouge inférieur d'un premier arc-en-ciel au rouge supérieur d'un second.

Mais ce perfectionnement dans notre appareil percepteur *atténue* seulement l'effet physiologique initial ; il ne l'efface point. Deux variétés de « sensitifs » nous rendent ici l'office

de ces instruments de précision qui rendent manifeste, en l'amplifiant, un effet normalement imperceptible : ce sont les névropathes et les connaisseurs, le témoignage de la folie et celui du génie. De nombreuses expériences démasquent, chez les premiers, cette substruction passionnelle et nerveuse qui, chez les gens normaux, reste dissimulée sous l'intellectualité du sentiment esthétique. Le *rouge*, ce beau rouge écarlate, superbe et rutilant, qui se borne à nous émerveiller, les excite : il devient, par cette hyperesthésie, péjoratif, — comme, pour certains animaux, le *violet*. Le *goût*, ou le dégoût, se traduit, en des cas pareils, non par une épithète, élogieuse ou critique, mais par une crise d'hystérie ou de catalepsie. L'attaque hystérique ou la cataleptique, voilà la limite extrême des aires, ou champs d'appréciation, qui paraissent aux gens normaux, esthétiques, dans toute leur étendue ; nouveau document qui rattache, d'une façon vraiment péremptoire, les subtilités du sens critique le plus fin aux réactions grossières de l'appétit. Voilà bien « l'ange et la bête » de Pascal.

Mais tous les « sensitifs » ne sont pas des fous, en dépit de Lombroso : l'amateur éclairé, le dilettante impressionnable, sentiront les qualités d'une œuvre comme des caresses, et ses défauts comme des blessures. Cette exquise sensibilité qui, chez l'hystérique, est déviée, pervertie, en même temps que localisée sur l'épiderme (hyperesthésie ou anesthésie de la peau, des organes sensoriels), élit ici domicile au cerveau, et dans les plus nobles régions de cet organe. Pour le « sensitif *esthétique* », s'il lit ces lignes, l'entrelacement de l'impression morale avec l'impression physique n'aura nul besoin d'un tel luxe de preuves : une simple exagération de décor, la forme gauche ou tourmentée d'un édifice, le caractère frivole ou pédant de certaines musiques, les inélégances d'une toilette, lui feront presque l'effet d'un attentat à son propre organisme nerveux. L'écart plus ou moins excessif, ou inharmonique, des quantités *vecteurs*, à peine aperçu du commun, équivaudra, pour lui, à la divergence sérieuse d'une quantité *scalaire* ; les expressions journalières du langage outrancier en font foi : un coloris *renver-*

sant, une orchestration *somnolente*, un spectacle *écœurant*, une beauté *fascinante*, une laideur *repoussante*. Ajoutez tous les « mimo-réflexes » dont nous avons donné la liste, et, l'hyperbole mise en ligne de compte, vous constaterez encore une fois l'aptitude intuitive du langage.

Il est intéressant de constater, à cette occasion, l'accord de notre théorie avec la loi physiologique de balancement entre l'énergie réflexe de la moëlle et l'énergie modératrice du cerveau. Ce même antagonisme se répète dans la sphère immatérielle de l'âme. L'homme pourrait être défini : *un instinct tempéré par une intelligence*. Le sentiment esthétique, ce noble privilège de l'homme, est susceptible d'une formule analogue, c'est :

« Une jouissance — ou douleur — organique atténuée, et dont la pointe gagne en finesse intellectuelle ce qu'elle perd en énergie matérielle ».

Le problème du goût reçoit de là quelque lumière : les différences étant plus fines entre deux degrés *esthétiques* qu'entre deux degrés *physiologiques*, on conçoit l'entente des hommes sur les sensations élémentaires, leurs besoins physiques, et leur si fréquent désaccord sur les sentiments supérieurs, leurs besoins intellectuels et moraux. Tous nous savons, sans trop d'erreur, mesurer instinctivement les degrés de force nerveuse gagnés ou perdus sur une échelle *linéaire*, comme celle des « intensités » ; mais il s'agit de supputer des *écarts angulaires*, signe des rapports de tonalité : la tâche se fait délicate, et l'approximation du calcul, plus sujette à des divergences.

MAURICE GRIVEAU.

NOTES ET DISCUSSIONS

QUELQUES RÉFLEXIONS

SOUMISES A M. VICAIRE

Nicole nous détourne tous de l'esprit de contestation, parce que, dit-il, on ne discute guère sans offenser la charité, sinon par les expressions qu'on emploie, du moins par l'opinion intime qu'on a de son contradicteur. Je crois cependant pouvoir, sans courir ce danger, soumettre quelques réflexions à M. Vicaire, au sujet d'un détail de sa belle étude sur la valeur objective des hypothèses physiques[1]; car c'est avec la plus complète sincérité que je rends hommage à la valeur de cette étude, à l'ensemble de laquelle je donne une entière adhésion. Mais il est un point au sujet duquel il me semble que M. Vicaire donne une idée inexacte d'un système d'exposition de la mécanique, non que cette idée ne soit celle de plus d'un partisan de ce système, mais parce qu'il n'y est point attaché d'une façon essentielle et qu'il est susceptible d'une tout autre interprétation.

Parlant de ceux qui, dans l'exposition, écartent, au moins provisoirement, le mot « force », M. Vicaire indique, sans faire de distinction, qu'ils prétendent exclure l'idée de *cause* et se rattachent à l'école dont M. Duhem est l'un des plus brillants représentants. Il y a là, croyons-nous, une conception trop étroite d'une réforme dont les instigateurs les plus éminents, Barré de St-Venant et M. Boussinesq, ont assurément des tendances absolument opposées. Ce que ces savants ont critiqué, ce n'est point l'hypothèse d'actions exercées par les divers points matériels les uns sur les autres, mais c'est le fait de commencer l'exposition de la mécani-

1. *Annales* d'avril et de mai 1893.

que « par la statique traitée comme une sorte de science de causes ou de tendances combinées et comparées entre elles indépendamment de tout mouvement[1] ».

Ce que l'expérience nous donne directement, ce sont exclusivement des mouvements, avec leurs vitesses et leurs accélérations ; c'est donc de ces *faits* que doit partir la science pour compléter les théorèmes aprioriques de la cinématique par les lois expérimentales de la dynamique. Pour découvrir ces lois, d'ailleurs, les hypothèses physiques auront la plus grande utilité, et la première de toutes sera celle qui explique le mouvement de chaque point matériel par l'influence des autres points combinée avec son état initial. Cette influence s'exprimera naturellement par l'accélération que chaque point extérieur communiquerait, s'il était seul, à celui dont on étudie le mouvement ; et cette méthode réussit d'autant mieux que l'expérience vérifie le principe de l'indépendance des actions des divers points extérieurs, principe consistant en ce que l'accélération réelle est la résultante géométrique des accélérations qui seraient la conséquence des actions séparées des divers points.

Ce n'est pas, toutefois, une accélération qu'on prend comme mesure de l'action d'un corps sur un autre : peut-être, si l'on pouvait expérimenter sur les atomes, cette action s'exprimerait-elle simplement au moyen du produit de l'accélération par le nombre de ceux-ci ; mais peut-être aussi l'expérience conduirait-elle à exprimer les actions sur les divers atomes par les produits de leurs accélérations par un facteur constant pour chacun d'eux. La raison d'être de l'introduction de ce facteur serait, par exemple, que cette introduction serait nécessaire pour permettre de poser le principe de l'action et de la réaction. Quoi qu'il en soit, comme nous n'expérimentons que sur des agrégats, l'introduction de la *masse* des corps s'impose en dehors de toute hypothèse sur sa proportionnalité au nombre des atomes.

On voit comment il n'y a aucune contradiction entre l'éli-

1. De St-Venant. *Principes de mécanique fondés sur la cinématique*, p. 66.

mination de la notion de force comme point de départ de la mécanique et l'emploi d'hypothèses sur les actions des corps les uns sur les autres. D'autre part, cette élimination faisant porter les raisonnements sur des faits et non sur des entités, elle a l'avantage de réduire la force à la mesure de l'influence d'un corps sur le mouvement d'un autre, au lieu d'en faire, comme nous le disions, une entité que beaucoup seraient tentés d'objectiver : n'a-t-on pas été jusqu'à prétendre qu'il n'existe pas de corps en mouvement, mais seulement des forces, causes de mouvements ? L'exposé de la mécanique fondé sur les accélérations écarte donc, non l'idée de cause, mais la conception anthropomorphique de l'exercice des causes, conception que chacun est sans doute libre d'introduire dans sa métaphysique, mais qui est absolument étrangère à la science pure et ne saurait lui rendre aucun service.

Peut-être M. Vicaire nous répondra-t-il que nous sommes pleinement d'accord, et qu'il n'a prétendu condamner que l'exclusion de l'idée d'action des corps les uns sur les autres : nous en serions fort heureux, mais alors même les lignes qui précèdent pourraient avoir l'utilité d'éviter une confusion dans laquelle certains lecteurs ont pu tomber [1].

Après avoir plus ou moins discuté avec M. Vicaire, nous allons être complètement d'accord avec lui en parlant d'une étude consacrée par M. Mansion à l'œuvre de Copernic, étude à laquelle il a fait allusion et qui a été publiée récemment, réunie à deux autres consacrées à la portée philosophiphe de la métagéométrie et aux principes de la mécanique rationnelle [2].

L'éminent professeur de Gand énonce une proposition sur laquelle nous sommes d'accord avec lui, mais à la condition de l'entourer de commentaires fort différents. Ni Copernic ni personne après lui, dit-il, n'a démontré que la terre tourne autour du soleil et non le soleil autour de la terre.

1. Nous avons résumé les travaux de M. Boussinesq sur ces questions dans un article sur l'*Activité de la matière* (*Critique philosophique*).

2. *Sur les principes fondamentaux de la géométrie, de la mécanique, de l'astronomie*, Gauthier-Villards, 1893.

Nous adhérons sans hésiter à cette proposition, parce que nous ne croyons pas à l'espace et au mouvement absolus ; nous ne pouvons dès lors reconnaître que des mouvements relatifs, et chacun est libre de choisir à son gré le système de coordonnées. Mais, si les mouvements des astres obéissent à des lois simples, les mouvements de chacun d'eux étant déterminés par les autres astres en vertu d'un principe unique, ce fait ne peut exister que par rapport à des axes convenablement choisis ; si donc les mouvements rapportés à ces axes ne peuvent être qualifiés exactement de mouvements réels par opposition à des mouvements seulement apparents, il n'en est pas moins vrai qu'ils présentent un intérêt scientifique de premier ordre, parce que seuls ils permettent de concevoir de l'univers une notion de nature à satisfaire l'esprit par la réduction de tous les phénomènes à une loi simple.

Pour M. Mansion il en est autrement, car il adopte entièrement le point de vue de M. Duhem ; mais ce qu'il y a de particulier dans son étude, c'est qu'il prétend faire de Copernic un précurseur de celui-ci. Par des citations très intéressantes, il montre bien que les savants et philosophes du moyen-âge distinguaient nettement la théorie cinématique de la théorie cosmogonique (nous dirions dynamique) ; la première, restreinte à la simple description des mouvements des astres, adopte en toute liberté le système de coordonnées qui convient à chacun, conformément au principe posé dès l'antiquité par Posidonius : « Il est indifférent pour l'astronome de savoir ce qui est immobile et ce qui se meut. Il peut admettre toute hypothèse qui représente les phénomènes, par exemple celle qui est rapportée par Héraclite du Pont, d'après laquelle l'anomalie des planètes par rapport au soleil est expliquée au moyen d'un mouvement de la terre autour du soleil, considéré comme fixe. L'astronome doit ensuite recourir au physicien pour les principes fondamentaux de ses recherches. »

Pour M. Mansion, Copernic est resté *astronome*, au sens cinématique, et n'a point commis la faute de vouloir faire de la cosmogonie, sauf en un passage qui nous semble,

comme à M. Vicaire, bien révéler la pensée intime du savant polonais : *Vides ergo quod ex his omnibus* PROBABILIOR *sit mobilitas terræ quam ejus quies, præsertim in quotidianam revolutionem, tanquam terræ maxime propria.* M. Mansion fait ressortir la modestie du mot « *probabilior* » : le mot peut être modeste, mais la question n'est pas de savoir si Copernic avait ou non la *certitude* (mot peu scientifique en pareil cas) du mouvement de la terre : le débat porte sur le caractère attribué par lui à l'*hypothèse* de ce mouvement. Or le passage cité montre clairement qu'il ne s'agit pas d' « hypothèse », au sens qu'on attribue au mot en géométrie ou en cinématique, mais bien d'hypothèse physique, selon l'expression de M. Vicaire. Ajoutons, avec ce dernier, que Copernic avait peut-être des raisons faciles à imaginer pour avoir l'adjectif modeste, en un temps où les astronomes ne devaient plus s'adresser seulement aux physiciens, comme au temps de Posidonius, lorsqu'ils voulaient dépasser le point de vue cinématique.

M. Mansion a promis de donner une communication sur Galilée au prochain Congrès scientifique des catholiques : qu'on nous permette d'exprimer le vœu que les organisateurs veuillent bien, cette fois, nous donner le travail complet du professeur belge, et ne pas se borner à une analyse comme pour l'étude dont nous venons de parler, qui fut présentée au congrès de 1891. Ses communications peuvent susciter la controverse, mais elles sont toujours au nombre des plus intéressantes et des plus instructives.

GEORGES LECHALAS.

D'UNE NOUVELLE FORME DE SOCIALISME

Mon cher Directeur,

Je trouve dans le numéro de mai des *Annales*, à la revue des livres, une notice signée M. H. qui me paraît appeler quelques réserves. Sachant que, dans notre Revue, chaque rédacteur est seul responsable de son opinion, et qu'elle admet volontiers la discussion courtoise, je vous demande la permission de présenter deux ou trois réflexions.

Le St-Père a proclamé dans d'immortelles encycliques la nécessité de s'occuper du sort des classes ouvrières : j'y applaudis de tout cœur. Mais, pour s'intéresser aux ouvriers, je ne crois pas nécessaire de flatter leurs préjugés. Je vois autour de moi bien des catholiques s'y aventurer un peu imprudemment, et je me suis demandé, en lisant l'article de M. H. s'il ne cédait pas à cette tendance.

M. H. estime que le socialisme a changé de forme, qu'il n'est plus le collectivisme brutal : il ne s'agit plus de mettre en commun les biens, mais seulement les instruments de production. Pratiquement, je ne saisis pas très bien la différence, car tous les capitaux sont des instruments de production. M. H. approuve-t-il ce système ? Je vois seulement qu'il en expose, sans observation, les avantages supposés : *chacun a droit au résultat intégral de son travail* ; *la propriété privée subsiste, mais fondée sur des bases équitables*. Il avoue, sans doute, *qu'il ne sait pas où* conduira un semblable système, mais, au ton général de la discussion, on peut juger qu'il en regarde l'expérience comme assez proposable.

Il n'est pas difficile cependant d'indiquer *à priori* les conséquences générales de ce système. Ou bien l'Etat donnera purement et simplement aux ouvriers les instruments de production, — mettons pour le moment qu'il ne leur donne que les principaux, quoique, une fois dans cette voie, il n'y ait

plus de limites, — ou bien l'Etat modifiera en outre ses lois sur la propriété privée.

Dans le premier cas, vous avez un immense bouleversement des fortunes. Mettez qu'on ne livre aux ouvriers que les mines, les chemins de fer, les grandes industries: je suppose qu'on n'ira pas jusqu'au sol, qui est cependant le grand instrument de travail. L'Etat prendra-t-il purement et simplement ce qu'il n'a pas pour le donner aux ouvriers? C'est le vol. Donnera-t-il une indemnité aux propriétaires spoliés? Où prendre cette énorme indemnité, sinon dans la poche même de ceux que l'on dépouille?

Et pourquoi cette immense expropriation? Il n'y aura rien de changé, sinon qu'un certain nombre d'ouvriers, pas tous, remarquez-le bien, travailleront avec un capital donné gratuitement. Ils travailleront avec plus ou moins de succès; certaines associations bien conduites deviendront riches; d'autres, ayant commis des imprudences, deviendront pauvres. Il y aura eu déplacement de certaines fortunes; l'état général sera le même qu'aujourd'hui.

Mais supposons — au fond, c'est là qu'on en veut venir — que l'État, s'emparant de tous les instruments de travail, réforme en même temps les lois sur la propriété, c'est-à-dire abolisse l'hérédité: oui, alors, il y aura un Etat tout nouveau; nouveau pour nous, bien entendu, car il a existé, on peut dire que l'expérience est faite.

A l'aurore de beaucoup de sociétés, chez les Gaulois, par exemple, et tout récemment encore chez les Russes, la terre, alors le seul instrument de travail, appartenait à la communauté; les fruits étaient partagés chaque année entre les habitants du village: c'était un état tout à fait semblable à celui que l'on veut implanter dans notre civilisation vieillie. Eh bien! l'histoire témoigne que les membres de ces sociétés étaient plus pauvres, plus malheureux, plus exposés à toutes les chances de misère que nos ouvriers actuels. Les nations n'ont grandi en puissance, en lumières et en prospérité qu'après être sorties de cet état.

On se fait, en effet, d'étranges illusions. On s'obstine à considérer le riche comme l'ennemi du pauvre, comme un

parasite qui vit grassement des sueurs de l'ouvrier. Rien de plus faux. Loin de prélever quoi que ce soit sur la part du pauvre, le riche est pour lui la source d'un grand nombre d'avantages. C'est ce qui justifie les desseins de la Providence. Elle a, dans tout ordre, établi des supérieurs; mais ces supérieurs existent pour l'utilité de leurs inférieurs. Le riche est très utile au pauvre ; et s'il n'y avait pas de riches, le pauvre aurait encore moins qu'il n'a.

Le riche est utile au pauvre tout d'abord en l'assistant dans les circonstances difficiles. La doctrine de S. Thomas est expresse à ce sujet. Le riche n'a reçu l'abondance qu'à condition d'en faire part aux autres. Il n'est pas obligé de leur communiquer tous les avantages qu'il possède, autrement il n'y aurait plus de riches, et l'utilité sociale de la richesse disparaîtrait; mais il est obligé de ne laisser personne souffrir de la faim, du froid et de la nudité. Il faut que tous puissent vivre: c'est la première des lois sociales.

Le riche est utile encore comme multiplicateur de la richesse. Les pauvres doivent nécessairement se borner à satisfaire les besoins les plus impérieux de la nature ; le riche, ayant plus de moyens, a aussi plus de désirs. Une foule de travailleurs s'ingénient à le satisfaire et, enrichis par leur travail, peuvent à leur tour satisfaire à des besoins plus nombreux. Que d'industries très lucratives seraient inconnues s'il n'y avait des riches ! Les riches par leur seule présence accélèrent la circulation de la richesse et augmentent immensément la quantité des valeurs disponibles. Dans le monde de l'économie sociale comme dans le monde physique, la masse se multiplie par la vitesse. Dans mon porte-monnaie, une pièce de 25 grammes d'argent ne vaut que cent sous : faites-la circuler, qu'elle change tous les jours de main, au bout de l'année elle aura valu 365 fois plus, car elle aura satisfait à 365 besoins. Le riche ne prend donc rien à personne ; au contraire : il prélève simplement une part de la fortune publique qu'il a contribué à former. Ce phénomène se produit quels que soient d'ailleurs les mérites du riche, bon ou méchant, économe ou prodigue, ignorant ou instruit.

Le riche, enfin, peut et doit être utile comme directeur des fonctions sociales. C'est précisément pour cela que Dieu a fait les riches. Il les a exemptés de ce que la malédiction primitive a de plus dur afin que, ayant le loisir de s'éclairer, ils fassent profiter leurs frères de leurs lumières. L'homme dispensé du travail manuel parce qu'il a des capitaux qui travaillent pour lui, a pour rôle d'être le conseiller des plus pauvres, le directeur des entreprises, le gouverneur des intérêts publics. Ce rôle rempli avec conscience mérite le respect. C'est ce qui justifie une proposition de S. Thomas au premier abord assez singulière. Ce puissant génie, sorti d'une des plus grandes familles de l'Italie, ne réclame rien ni pour le talent ni pour la naissance, mais il veut qu'on respecte les riches, parce qu'ils sont les directeurs nés de la communauté : « *Divites sunt honorandi*, quia principalem locum » obtinent in communitatibus. »

Pourquoi donc détruirait-on cette grande et belle organisation qui est le fruit des instincts providentiels de l'humanité ? N'a-t-elle pas fait ses preuves ? Voilà des milliers d'années que les grandes nations civilisées sont conduites par elle dans la voie d'un progrès sans limites. Chaque siècle a plus de riches que le précédent et les plus pauvres y sont moins pauvres. Que le manœuvre de notre siècle, si mécontent de sa position, la compare à celle de ses pères du siècle dernier. En détruisant le crédit et la richesse, on ne fera pas que les pauvres soient plus riches, on fera simplement que tous seront pauvres, et plus que les plus pauvres d'aujourd'hui.

La solution socialiste est-elle au moins plus équitable ? Non certainement. De quel droit chacun aurait-il le produit intégral de son travail, puisqu'il ne peut obtenir ce produit sans le secours du capital ? Quant à ce qu'il y ait des hommes qui naissent en possession d'une meilleure fortune, il n'y a pas là plus d'injustice qu'à naître avec une meilleure santé, une intelligence plus nette, une volonté plus ferme. Dieu ne doit rien à personne, et l'égalité des destinées est une chimère.

Est-ce à dire qu'il n'y ait rien à faire ? Loin de nous cette pensée. L'ordre actuel, bien que le résultat de lois naturelles,

a des tares qui tiennent aux vices de notre nature : il faut les corriger autant que possible. Il y aura toujours des malades, des infirmes, des vieillards à soulager : il faut perfectionner les moyens d'assistance. Il y a des hommes qui cherchent de l'ouvrage et n'en trouvent pas ; il faut par un bon système d'informations mettre l'ouvrage, autant que possible, à portée de l'ouvrier. L'école libérale suppose que les contrats sont libres ; cela n'est presque jamais vrai : il faut par une bonne législation empêcher la partie la plus forte d'abuser de sa supériorité. Toutefois il ne faudrait pas, renversant les choses, mettre l'ouvrier dans de telles conditions qu'il voulût à son tour abuser contre le patron.

Mais la première et la plus essentielle des réformes est de rétablir les bonnes mœurs. Il faut que les riches reprennent le sentiment de leurs devoirs sociaux. Tout riche oisif, tout riche qui n'occupe sa vie que de plaisirs, même des plaisirs innocents de la vie de famille, est coupable ; il outrage la Providence : le riche de l'Évangile n'avait pas commis d'autre crime.

Il faut que les pauvres comprennent de leur côté que l'égalité des conditions n'est pas un droit, que quiconque veut améliorer sa position doit le mériter par son travail, qu'il suffit sur cette terre de pouvoir vivre, et que l'abondance des biens de ce monde ne fait pas le bonheur.

Je trouve une bien belle idée dans une étude de M. Tarde (*Revue philosophique*, juin 1893). La civilisation, dit cet éminent écrivain, doit tendre de plus en plus à la division du travail, ce qui suppose des inégalités ; mais aussi elle doit tendre de plus en plus à l'unanimité des sentiments qui fait l'unité nationale. Où en sommes-nous, hélas ! à ce point de vue ? Je vois la patrie divisée en deux classes qui se haïssent et se défient l'une de l'autre. C'est là qu'est surtout le mal, et non dans des inégalités nécessaires. Rapprocher le riche du pauvre, leur mettre la main dans la main, tel doit être notre but, et ce but ne sera atteint que par la fraternité chrétienne.

E. Domet de Vorges.

SOCIÉTÉ DE SAINT THOMAS D'AQUIN

Séance du 20 avril 1893.

M. Le Dr *Le Ménant des Chesnais* lit un travail sur *la matière et l'éther*.

D'après l'auteur, la matière ne serait qu'une portion d'un premier élément remplissant complètement l'espace de l'univers, et ne laissant nulle place au vide.

Elle différerait, du reste, de ce premier élément par ce fait que seule cette portion serait douée d'énergie attractive.

La matière serait une : ses atomes proviendraient d'un premier groupement définitif, pour toute la durée du monde matériel, d'une partie des atomes de l'élément universel sous la première et conséquemment la plus puissante manifestation de l'attraction.

La variété des atomes matériels dépendrait de l'inégale quantité d'atomes primordiaux composant les atomes de chaque espèce de corps simple.

L'attraction serait non seulement la cause immédiate de l'existence de la matière, mais aussi celle de son évolution et de sa fin.

Sous l'influence de l'inégale intensité attractive de chaque espèce d'atomes, par suite de sa composition, les corps se combineraient et se décomposeraient suivant les circonstances, mais selon des lois toujours fixes ; et ces incessantes réactions tendraient toujours vers la satisfaction de l'énergie attractive : la fin du monde matériel serait due à la complète équilibration de l'énergie attractive dans toute la masse de la matière.

Quant à l'élément universel d'où la matière tirerait son origine, il ne serait autre que ce que nous appelons l'éther.

A ce sujet, M. le Dr des Chesnais croit pouvoir s'appuyer

sur la mécanique, l'astronomie et la physique pour affirmer l'existence de l'éther, et lui refuser toute espèce d'énergie, de force. L'état moléculaire de la matière serait une conséquence de l'énergie dont sont doués ses atomes ; l'éther, au contraire, dépourvu de toute énergie, serait formé d'atomes indifférents les uns aux autres, et par conséquent n'existant jamais à l'état de groupements moléculaires.

Comme conséquence des idées émises plus haut, M. le Dr des Chesnais considère que, dans l'ordre purement physique et chimique, en dehors de toute vie, ce que l'on appelle les propriétés des corps, les forces de la nature, et tous les phénomènes qui en dérivent, ne sont, au fond, que des modalités et des manifestations variées de l'attraction universelle.

Et toutes ces modalités et manifestations de l'attraction ne seraient, en dernière analyse, que des mouvements, se modifiant constamment dans la matière, mais jamais dans l'éther, qui, par sa nature et sa constitution, ne serait qu'un élément de transmission intégrale des modifications indéfinies des mouvements dans la matière.

Séance du 11 mai 1893.

A l'occasion du procès-verbal, il est donné connaissance des observations suivantes de M. *Vicaire*, qui ne peut assister à la séance :

« Le procès-verbal de la séance du 16 février dernier, dont je viens d'avoir connaissance par les *Annales de philosophie chrétienne*, pourrait donner au lecteur une idée inexacte de ce qui s'est passé.

« Je désire constater que ce qui est intitulé : « Note de M. Vicaire », n'est pas véritablement une note, mais le résumé sommaire d'une communication verbale, fait pour être incorporé purement et simplement dans le procès-verbal de la séance ; que c'est à ce titre que lecture en a été faite dans la séance suivante, du 15 mars ; que, n'assistant pas à celle-ci, je n'ai pu répondre aux observations de M. Sorel. Je demande la permission de le faire en peu de mots.

« Je m'explique mal les critiques de M. Sorel.

« Si l'on admet, dit-il, la réalité de la force et la possibi-
» lité de la mesurer *pour elle-même*, la thèse relativiste tombe.
» Dire que l'on peut mesurer le temps absolu par l'écoule-
» ment de l'eau d'une clepsydre, c'est dire que la pesanteur
» est constante, et cela est nié. »

« Mais je n'ai rien dit, rien admis de semblable. Je n'ai prononcé ni le mot de *force*, ni aucun mot équivalent. Le seul qui s'en rapproche est celui de « résistances passives », et il ne figure pas dans la discussion relative à M. Calinon ; il est d'ailleurs pris dans une acception vague qui n'implique absolument rien quant aux concepts fondamentaux.

« Je dis simplement ceci: deux oscillations d'égale amplitude d'un même pendule ou de pendules identiques sont deux phénomènes dont toutes les conditions sont pareilles. Ou le temps n'est rien, ne signifie rien, ou nous devons admettre qu'il est le même pour ces deux phénomènes.

« Il est vrai que je raisonne uniquement d'après les conditions apparentes, et il se pourrait que quelque condition inaperçue eût changé d'un cas à l'autre. Mais c'est une difficulté qui se rencontre pour toutes les expériences de physique, sans aucune exception. On s'en tire ici en constatant l'identité des mesures du temps fournies par des phénomènes de diverse nature ou, lorsqu'il y a de petites différences, en en montrant la cause.

« Je m'étonne surtout que M. Sorel me reproche de supposer un volant sans résistances passives. L'expérience qu'il proposait suppose cela, et encore bien d'autres choses. L'expérience du volant n'est pas bonne : je l'ai indiqué moi-même; elle est moins mauvaise que celle de M. Sorel, c'est tout ce que j'ai voulu dire.

« M. Sorel, traduisant M. Calinon, disait dans son mémoire : « En fait, comment procède-t-on ? On compare tous
« les mouvements à un mouvement-type ».

« Je réponds : Non. Il n'y a pas de mouvement-type. Il y a des phénomènes-types pris pour étalons de mesure. »

« Quelle confiance, disait-on encore, pouvons-nous avoir

» aujourd'hui dans une science fondée sur l'hypothèse de » l'uniformité de la rotation diurne? »

« Je réponds: Aucune science n'est fondée sur cette hypothèse: chacun sait depuis longtemps que le mouvement terrestre n'est pas théoriquement uniforme. Le déplacement d'un train de chemin de fer, le vol d'une mouche, suffit pour l'altérer. »

« J'avais développé cela verbalement le 16 février. A moins que le traducteur n'ait bien trahi son auteur, je persiste à croire que cela porte suffisamment contre la thèse de M. Calinon.

« M. Sorel me fait dire qu'on a *posé* la constance du jour sidéral après l'avoir vérifiée avec des clepsydres. Je n'ai pas donné tant d'importance à cet instrument primitif. On a reconnu cette constance par des moyens de plus en plus perfectionnés mais toujours fondés sur l'emploi des phénomènes-types; et on l'a, non pas posée, c'est-à-dire prise pour hypothèse, mais admise comme un fait pratiquement exact.

LETTRE ENCYCLIQUE DE S. S. LÉON XIII

A L'ÉPISCOPAT AMÉRICAIN

A notre cher fils Jacques Gibbons, archevêque de Baltimore, cardinal-prêtre de la Sainte Eglise romaine.

LÉON XIII, PAPE

Notre cher fils, salut et bénédiction apostolique,

Nous avons souvent donné des preuves manifestes, tant de la sollicitude qui Nous anime envers les fidèles et les évêques des Etats-Unis de l'Amérique du Nord, que de la particulière bienveillance dont Nous couvrons cette partie du troupeau du Seigneur. A toutes ces preuves s'est ajouté un témoignage non équivoque de Nos bonnes dispositions : Nous vous avons envoyé comme délégué Notre vénérable frère François, archevêque de Naupacte, homme distingué, non moins remarquable par sa science que par sa vertu, ainsi que vous-mêmes, dans la dernière assemblée d'archevêques tenue à New-York, l'avez clairement attesté, confirmant ainsi la confiance que Nous avions dans sa sagesse.

Sa mission tendait tout d'abord à donner une marque publique et de Nos dispositions bienveillantes envers votre patrie, et de la grande estime que Nous professons pour ceux qui gouvernent la République en ce pays : car il devait en Notre nom assister à l'inauguration de cette exposition de Chicago qui comprend une si grande abondance d'objets précieux de toute sorte, et à laquelle, sur l'aimable invitation des organisateurs, Nous avons pris Nous-même une part.

Mais cette mission avait un second but : celui de rendre en quelque sorte Notre présence perpétuelle parmi vous, par l'institution d'une délégation apostolique permanente à Washington. En agissant ainsi, Nous avons nettement montré non seulement que Nous avions pour votre nation le même amour que pour d'autres très florissantes, vers lesquelles nous avons

coutume de déléguer des hommes revêtus de notre autorité, mais aussi que Nous souhaitions vivement voir les liens qui vous unissent à Nous, vous et vos fidèles, comme des fils à leur père, se resserrer de jour en jour.

Nous avons reçu une grande consolation en voyant que cette marque nouvelle de l'intérêt que Nous vous portons a été suivie d'une manifestation générale de votre reconnaissance et de votre zèle envers Nous.

En outre, dans Notre paternelle sollicitude, Nous avons surtout donné comme mission à l'archevêque de Naupacte de mettre tout en œuvre et d'employer les industries que lui suggérait sa fraternelle charité, pour écarter tous les germes de discorde dans les controverses trop connues qui se sont produites au sujet de la bonne formation de la jeunesse catholique.

L'ardeur du dissentiment était accrue encore en ce temps par la divulgation de certains principes de doctrine et de certaines formules au sujet desquels on discutait avec véhémence de part et d'autre. Notre vénérable Frère a suivi en tout Nos instructions, et au mois de novembre de l'année précédente, il s'est rendu à New-York, où s'étaient réunis autour de vous, Notre cher Fils, les autres archevêques de ce pays, obéissant au désir que Nous leur avions manifesté par l'intermédiaire de la Sacrée Congrégation de la Propagande, à savoir qu'ayant d'abord consulté leurs suffragants, ils se réunissent pour émettre leur avis et pour délibérer au sujet du meilleur moyen de veiller sur les enfants fidèles qui, au lieu des écoles catholiques, fréquentent les collèges publics.

Les décisions que vous avez prises sagement dans cette assemblée ont plu à ce même archevêque de Naupacte, qui, ayant loué, comme elle le méritait, votre sagesse, a émis l'opinion que ces décrets produiraient des résultats très utiles. Nous confirmons bien volontiers ce jugement, et Nous accordons de justes éloges à vous et aux autres prélats réunis avec vous, pour avoir répondu si bien à Notre conseil et à Notre attente.

A cette même époque, Notre vénérable frère voulant, pour se conformer à Nos désirs, régler la question de la bonne éducation de la jeunesse, — au sujet de laquelle, Nous l'avons déjà dit, les esprits étaient excités et les partis en discussion violente, et qui avait donné lieu à la publication d'écrits, — vous communiqua certaines propositions rédigées

par lui, et concernant à la fois la connaissance de la vérité et la conduite de la vie. Après avoir examiné avec soin la valeur et la portée de ces propositions, l'assemblée des archevêques avait demandé qu'on fît à ce sujet quelques déclarations et quelques corrections, ce à quoi l'archevêque de Naupacte a accédé aussitôt.

Cette honorable assemblée mit fin ensuite à sa session, manifestant ses sentiments de reconnaissance et déclarant qu'elle approuvait la manière dont l'archevêque s'était acquitté de la mission extraordinaire que Nous lui avions confiée. Nous en avions eu une preuve par les actes mêmes de l'assemblée, que vous avez eu soin de Nous faire parvenir.

Mais ces propositions mêmes de Notre délégué, répandues d'une façon inopportune parmi le peuple, excitèrent, grâce à la continuelle agitation des esprits, de nouvelles controverses, qui, soit à cause de fausses interprétations, soit à cause d'interprétations malignes que répandaient les journaux, ne firent que s'étendre de plus en plus.

Alors, certains évêques de votre pays s'émurent, soit parce qu'ils admettaient difficilement les interprétations qu'on donnait de certaines de ces propositions, soit parce qu'ils craignaient les conséquences qu'à leur avis on en pouvait tirer pour la perte des âmes. Ils Nous firent connaître avec confiance la cause de leur inquiétude.

Nous souvenant que le salut des âmes est la loi suprême que Nous devons toujours avoir devant les yeux, et désirant en même temps vous apporter un nouveau gage de Notre affection attentive, Nous avons averti, par lettre particulière, chacun de vous de Nous donner très librement son avis sur ce sujet : ce que vous avez fait avec zèle. Nous constatons d'après ces lettres que certains d'entre vous ne voient dans ces propositions rien qui leur apporte un motif de crainte. D'autres, au contraire, jugent qu'elles abrogent en partie la discipline de la loi relative aux écoles qu'établirent les Synodes de Baltimore : aussi ils ont conçu la crainte que cette interprétation variée ne donnât naissance à de funestes discussions, dont les écoles catholiques auraient à souffrir.

Nous avons examiné avec soin la question, et Nous sommes persuadés que de telles interprétations sont entièrement étrangères à l'esprit de Notre délégué de même qu'elles sont absolument opposées au jugement de ce Siège Apostolique. D'ailleurs les principales de ces propositions ont été emprun-

tées au troisième concile de Baltimore ; elles établissent qu'il faut d'abord multiplier avec beaucoup de zèle les écoles catholiques, puis laisser au jugement et à la conscience de l'Ordinaire décider quand il est permis ou interdit, vu les circonstances, de fréquenter les écoles publiques.

En outre, si dans tout discours il faut expliquer les paroles prononcées en second lieu de telle sorte qu'elles soient d'accord, et non en opposition, avec celles qui ont été dites antérieurement, il est tout à fait inconvenant et injuste d'interpréter les secondes de façon à ce qu'elles contredisent les premières. Cette remarque a ici d'autant plus de poids qu'il s'agit d'un écrit où l'idée de l'auteur n'était nullement obscure.

Lorsqu'il émit ces propositions dans l'honorable assemblée de New-York, il témoigna clairement (ce qui d'ailleurs ressort des actes) qu'il admirait le zèle pastoral des évêques de l'Amérique du Nord, à cause des décrets pleins de sagesse qui avaient été promulgués dans le troisième synode de Baltimore, dans l'intérêt de l'éducation de la jeunesse catholique.

Il ajouta que ces décrets, en tant qu'ils indiquent une règle de conduite générale, doivent être *fidèlement* observés, et quoique les écoles publiques ne doivent pas être désapprouvés d'une façon absolue (il peut en effet se présenter des cas, comme le synode lui-même l'avait fait remarquer, où il est permis de les fréquenter), il faut cependant mettre en œuvre tous les moyens et toutes les ressources dont on dispose pour que les écoles catholiques soient aussi nombreuses et aussi bien organisées que possible.

D'ailleurs, de peur qu'aucun motif d'ambiguïté ou de dissentiment d'opinions ne subsiste dans une question si grave, comme Nous l'avons déjà déclaré dans Notre lettre du 23 mai de l'année dernière à Nos Vénérables Frères les évêques de la province ecclésiastique de New-York, Nous déclarons de nouveau, dans la mesure où cela est nécessaire, qu'il faut suivre constamment les décisions qui, d'après les instructions du Siège Apostolique, ont été prises dans les Synodes de Baltimore au sujet des écoles paroissiales, et toutes les autres prescriptions que les Pontifes romains ont donné sur le même point, soit directement, soit par l'intermédiaire des Sacrées Congrégations.

Nous avons le ferme espoir (espoir que confirment d'ail-

leurs votre zèle envers Nous et envers le Siège Apostolique), de ne rien voir s'opposer à ce que, toute cause d'erreur et d'inquiétude étant écartée, et tous les esprits unis dans une charité parfaite, vous donniez vos soins à l'extension toujours croissante du règne de Dieu jusqu'aux extrémités de la terre.

Mais, tandis que vous vous appliquez avec zèle à procurer la gloire de Dieu et le salut des âmes qui vous sont confiées, faites tous vos efforts pour être utiles à vos concitoyens, et témoignez d'un grand dévouement à votre patrie, afin que ceux qui administrent l'Etat comprennent quel puissant appui fournit l'Eglise catholique, pour assurer le bon ordre des cités et la prospérité du peuple.

Quant à ce qui vous concerne personnellement, Notre cher fils, vous prendrez soin, Nous en sommes certain, que ces pensées dont Nous vous donnons aujourd'hui communication, soient connues également des vénérables frères résidant aux Etats-Unis ; qu'en même temps vous vous efforcerez, suivant votre pouvoir, d'adoucir et de faire disparaître complètement la controverse, suivant qu'il est désirable, et de telle sorte que les esprits excités par ces discordes se reposent de nouveau dans une mutuelle bienveillance.

Comme témoignage de notre amour, Nous vous accordons très affectueusement en Notre Seigneur Notre bénédiction apostolique à vous, à ces mêmes vénérables frères, au clergé et aux fidèles confiés à votre vigilance.

Donné à Rome, à Saint-Pierre, le 31 mai de l'année MDCCCXCIII, de Notre Pontificat la seizième.

LETTRE DE S. S. LÉON XIII

SUR L'ÉTABLISSEMENT DE SÉMINAIRES

DANS LES INDES ORIENTALES

A Nos Vénérables Frères les patriarches, primats, archevêques et évêques et autres Ordinaires des lieux en paix et communion avec le Siège Apostolique,

LÉON XIII, PAPE.

Vénérables Frères,
Salut et bénédiction apostolique.

Vers ces lointaines contrées de l'Orient explorées avec tant de bonheur et d'audace par les Portugais, où tant d'hommes se sentent attirés par l'appât du commerce, Nous avons, dès le commencement de Notre pontificat, dans l'espoir de biens d'un ordre très supérieur, tourné Notre attention et Notre pensée.

Nous avons présentes à l'esprit et Nous aimons d'une ardente charité ces *Indes* immenses, où depuis tant de siècles les ouvriers évangéliques ont répandu leurs sueurs et leur travail. Le premier souvenir qui Nous vient est celui de l'Apotre saint Thomas, regardé avec raison comme l'auteur de la promulgation de l'Evangile dans les Indes; puis c'est François-Xavier, qui, longtemps après, se dévoua à la même œuvre et, par sa constance et son incroyable ardeur de charité, parvint à arracher aux fables et à l'impure superstition des brahmanes, pour les amener à la vraie religion et à la foi, des centaines de milliers d'Indiens.

Sur les traces de ce grand saint, de nombreux prêtres, réguliers ou séculiers, ayant reçu autorité et mission du Siège Apostolique, ont travaillé avec zèle, dans la suite, et travaillent encore à maintenir et à étendre les mystères et les institutions du christianisme apportés par saint Thomas, rétablis par saint François-Xavier. Et toutefois, dans ces immen-

ses contrées, quelles multitudes sont encore éloignées de la vérité et plongées dans les ténèbres d'une misérable superstition ! Quel vaste champ, particulièrement dans la région du Nord, qui n'est en rien préparé à recevoir la semence de l'Evangile !

En considérant cet état de choses, Nous mettons sans doute Notre grande confiance en la bonté et la miséricorde de Dieu notre Sauveur, qui seul connaît la circonstance et l'heure pour le don de sa lumière et qui a coutume de pousser par un souffle secret venu du ciel l'esprit des hommes dans la voie du salut ; mais en même temps, Nous voulons et Nous devons travailler, autant qu'il est en Nous, à ce qu'une si vaste partie du monde recueille quelque fruit de Nos veilles.

Dans ce but, ayant recherché si, par quelque moyen, on pourrait mieux organiser et développer davantage ce qui concerne la religion chrétienne dans les Indes orientales, Nous avons réussi à prendre certaines mesures utiles au bien de l'Eglise catholique.

En premier lieu, au sujet du patronat de la nation portugaise dans les Indes orientales, Nous avons conclu un concordat avec le roi très fidèle de Portugal et des Algarves. Par là ont disparu, avec la cause qui les produisait, ces graves dissentiments qui avaient pendant si longtemps troublé les esprits des chrétiens. Ensuite, Nous avons jugé que le moment était venu de constituer en véritables diocèses, ayant leurs évêques et administrés selon le droit ordinaire, les communautés chrétiennes qui obéissaient auparavant à des vicaires ou à des préfets apostoliques. C'est pourquoi, par les Lettres apostoliques *Humanæ salutis*, du 1er septembre 1886, une nouvelle hiérarchie a été établie dans ces contrées, avec l'institution de huit provinces ecclésiastiques, savoir : Goa, à laquelle a été attaché le titre honoraire de patriarcat ; Agra, Bombay, Verapoly, Calcutta, Madras, Pondichéry et Columbo. Enfin, Nous Nous sommes constamment appliqués à procurer à ce pays, par l'intermédiaire de Notre Sacrée Congrégation de la Propagande, tout ce que Nous avons estimé utile au développement de la piété et de la foi.

Cependant il reste encore une chose de laquelle dépend en grande partie le salut des Indes et sur laquelle Nous appelons, Vénérables Frères, votre plus grande attention et celle de tous ceux qui aiment l'humanité et la gloire du nom chrétien : c'est que l'avenir de la foi chrétienne ne sera pas assuré

dans les Indes et que sa propagation y sera toutours incertaine tant qu'il n'existera pas un clergé formé d'*indigènes* bien préparés à remplir les fonctions sacerdotales, qui non seulement puissent servir d'aides aux prêtres venus du dehors, mais soient eux-mêmes en état d'exercer comme il convient les fonctions pastorales dans leur pays.

La tradition rapporte que telle était la pensée de saint François-Xavier, et qu'il avait coutume de dire que la religion chrétienne ne pourrait s'établir solidement dans les Indes sans le travail constant de pieux et vaillants prêtres nés dans les Indes. Il est facile de comprendre combien perspicace était cette vue.

En effet, l'œuvre des hommes apostoliques venus d'Europe rencontre beaucoup d'obstacles, principalement l'ignorance de la langue du pays, très difficile à apprendre, et encore la nouveauté des mœurs et des coutumes, auxquelles on ne se fait pas toujours, même après de longues années ; de telle sorte que nécessairement le clergé européen vit là en étranger. C'est pourquoi, le peuple ayant toujours peine à donner sa confiance à des étrangers, il est évident que le ministère de prêtres indigènes serait beaucoup plus fructueux. Ils connaissent par expérience les goûts, le caractère, les mœurs de leur nation ; ils savent quand il faut parler et quand il faut se taire ; enfin ce sont des Indiens vivant sans inspirer aucune défiance parmi les Indiens : avantages dont il est superflu de faire ressortir l'importance, surtout pour les temps critiques.

Il faut ensuite remarquer que le nombre des missionnaires venus du dehors est tout à fait insuffisant pour les besoins des communautés chrétiennes actuellement existantes. Les statistiques des missions le prouvent clairement et c'est confirmé par ce fait que les Missions indiennes ne cessent de solliciter et d'implorer de la Sacrée Congrégation de la Propagande l'envoi de nouveaux prédicateurs de l'Evangile. Or, si à l'heure présente les prêtres étrangers ne peuvent suffire au soin des âmes, que sera-ce dans l'avenir, avec l'augmentation du nombre des chrétiens ? Car il n'y a pas à espérer un accroissement proportionnel du côté des prêtres que l'Europe envoie. Si l'on veut donc pourvoir au salut des Indiens et établir d'une façon durable la religion chrétienne dans cette infinité de lieux, il est nécessaire de choisir des indi-

gènes qui, après une soigneuse préparation, remplissent les fonctions sacerdotales.

En troisième lieu, il ne faut pas oublier, ce qui est peu vraisemblable, mais toutefois possible, au jugement de tous, qu'il peut se produire en Europe ou en Asie des circonstances telles que les prêtres étrangers soient forcés d'abandonner les Indes. Dans ce cas, si le clergé indigène fait défaut, comment la religion pourra-t-elle subsister, puisqu'il n'y aura plus aucun ministre des sacrements, aucun maître de la doctrine ?

Sur cette question, l'histoire des Chinois, des Japonais, des Ethiopiens parle assez clairement. Plus d'une fois, chez les Japonais et chez les Chinois, alors que les chrétiens étaient victimes de haines et de massacres, l'ennemi, qui immolait ou exilait les prêtres étrangers, épargna les indigènes ; ceux-ci, qui connaissaient parfaitement la langue et les mœurs de leur pays, qui avaient des soutiens de parenté et d'amitié, non seulement purent impunément rester dans leur patrie, mais encore exercer librement dans toutes les provinces le ministère sacré et la direction des âmes. Au contraire, dans l'Ethiopie, où l'on comptait déjà deux cent mille chrétiens, un clergé indigène n'existant pas, après le massacre ou l'expulsion des missionnaires européens, la tempête soudaine de la persécution emporta tous les fruits d'un long travail.

Enfin, il faut se reporter à l'antiquité, et, ce que nous voyons d'utilement établi jadis, le conserver religieusement. Or, la pratique et la coutume des Apôtres, dans l'accomplissement de leur charge, fut d'instruire d'abord la multitude des préceptes du christianisme, et ensuite de choisir dans le peuple des hommes pour leur conférer les ordres sacrés et les élever jusqu'à l'épiscopat. Suivant cet exemple, les Pontifes romains ne cessèrent en aucun temps de donner pour instruction aux hommes apostoliques de faire tous leurs efforts pour former un clergé indigène partout où une communauté chrétienne assez nombreuse serait fondée. Pour la sauvegarde et le progrès de la religion catholique dans les Indes, il faut donc élever au sacerdoce des Indiens, qui puissent facilement, quels que soient les temps, remplir les fonctions sacrées et diriger leurs compatriotes chrétiens.

Pour ce motif, les chefs des Missions indiennes, sur le conseil et les exhortations du Siège Apostolique, ont fondé, partout où ils le pouvaient, des collèges pour l'éducation des

clercs. Bien plus, dans les conciles de Colombo, de Bangalore, d'Allahabad, tenus au commencement de l'année 1887, il fut décrété que chaque diocèse aurait son séminaire pour la formation de clercs indigènes ; si quelque évêque suffragant était empêché par le manque de ressources d'avoir le sien, il devait entretenir à ses frais les clercs de son diocèse dans le séminaire métropolitain.

Les évêques s'efforcent autant qu'ils le peuvent de mettre en pratique ces utiles décrets ; mais leur bonne volonté rencontre l'obstacle de la pénurie des ressources et du manque de prêtres capables de présider aux études et d'exercer la direction disciplinaire. Aussi l'on peut dire qu'il n'existe pas un seul séminaire où l'éducation des élèves soit absolument complète ; et cela alors que le gouvernement civil et de nombreux protestants n'épargnent aucune dépense ni aucun travail pour donner à toute la jeunesse une distinguée et brillante instruction.

On voit donc combien il est opportun, combien il est important pour le salut public d'établir dans les Indes orientales des collèges, où de jeunes enfants du pays, grandissant pour l'espoir de l'Eglise, soient instruits dans toutes les branches de la science et soient formés à ces vertus sans lesquelles les fonctions sacrées ne peuvent être exercées ni saintement ni utilement. Après avoir écarté les causes de dissentiments par un concordat, après avoir ordonné l'administration des diocèses par la hiérarchie ecclésiastique, s'il Nous est donné, selon Notre désir, de pourvoir convenablement à l'éducation des clercs, Nous aurons posé comme le couronnement de l'œuvre. Car, les séminaires une fois fondés, comme nous l'avons dit, Nous aurions l'assurance d'en voir sortir en grand nombre des prêtres capables, qui répandraient au loin la lumière de la piété et de la doctrine et qui emploieraient avec intelligence les ressources de leur zèle à propager la vérité évangélique.

Pour une œuvre si noble et qui doit être le salut d'une infinie multitude d'hommes, il convient que les Européens prêtent leur concours ; d'autant plus que Nous ne pouvons suffire seul à la grandeur des dépenses. Il est du devoir des chrétiens de considérer comme leurs frères tous les hommes, en quelque pays qu'ils habitent, et de n'estimer personne étranger à leur charité, surtout lorsque le salut éternel du prochain est en cause.

C'est pourquoi Nous vous demandons instamment, Vénérables Frères, de seconder de toutes vos forces Nos intentions et nos efforts. Faites connaître la situation de la religion catholique dans ces lointains pays ; faites comprendre au peuple qu'il est nécessaire de faire quelque chose pour les Indiens ; que cette conviction pénètre surtout ceux qui pensent qu'on ne peut mieux employer l'argent qu'en œuvres de bienfaisance.

Nous avons la certitude que Nous n'aurons pas vainement imploré la générosité de vos peuples. Si les libéralités dépassaient les dépenses nécessaires pour les collèges en question, Nous veillerions à ce que le surplus des sommes recueillies fût appliqué à d'autres œuvres utiles et pieuses.

Comme augure des dons célestes et comme gage de notre paternelle bienveillance, Nous vous accordons affectueusement, Vénérables Frères, à vous, à votre clergé et à votre peuple, la bénédiction apostolique.

Donné à Rome, près Saint-Pierre, le 24 juin 1893, la seizième année de notre pontificat.

LEON XIII, PAPE

LA PERSONNALITÉ DE DIEU

ET LA CRITIQUE CONTEMPORAINE

LES ANTINOMIES *

§ 3. — *L'absolu.*

Jamais, croyons-nous, on n'a tant discuté sur l'absolu que de nos jours. A en juger par les nombreux travaux qu'on lui a consacrés et par les controverses qu'il a occasionnées, on dirait vraiment qu'on a voulu faire de l'absolu le pivot de la philosophie tout entière. Jetez un regard fugitif et constatez les résultats : toutes les écoles, à des titres divers, semblent s'être donné rendez-vous sur ce terrain, aussi séduisant que dangereux ; et presque aucun des philosophes qui ont marqué dans l'histoire de la pensée moderne n'a manqué de consacrer quelques moments d'étude et de méditation à l'examen de l'absolu. Serré par tant d'analyses, entreprises sur des points différents et conduites par des esprits si opposés entre eux, l'absolu devait avoir naturellement le sort généralement réservé à toutes les grandes idées soumises à un long et patient travail de critique, dont elles provoquent de plus en plus l'ardeur. On devine que l'absolu a passé tour à tour par les fortunes les plus disparates. Pour les uns, en effet, l'absolu est devenu un élément absolument nécessaire à la pensée : ils ont voulu y voir, ceux-ci, le dernier aboutissant de toute recherche philosophique, le postulat fondamental de la science, qui, il faut le reconnaître, ne sait pas se résoudre à s'enfermer dans la terre à terre

* V. *Annales* de juin, 1893.

des phénomènes empiriques et se contenter d'un enregistrement pur et simple d'observations sensibles. L'absolu est donc, pour cette classe de penseurs, le premier principe dans l'ordre réel, le dernier terme dans l'ordre idéal.

Pour d'autres, au contraire, l'absolu n'a aucun rôle, est dénué de toute valeur objective, et ne peut être maintenu dans la constitution de la science que tout au plus à titre de conception de notre esprit. Ceux-ci, on le sent bien, regardent l'absolu comme une chimère qu'il est urgent de bannir du règne du savoir, et sans l'intervention de laquelle doit s'élever l'édifice des connaissances humaines.

De semblables spéculations ont acquis un renouveau d'acuité depuis Hamilton. Il ne nous appartient pas, on le comprendra sans peine, de suivre les phases successives d'un tel débat et de rapporter toutes les élucubrations de la pensée métaphysique à ce sujet. Ce point reste complètement en dehors du cadre de nos études.

Nous n'avons pas, non plus, à revendiquer la réalité de l'absolu et à établir son existence dans l'ordre objectif. Ceux qui soutiendraient que l'absolu n'est qu'une idée de notre esprit sont des adversaires que nous pouvons et devons négliger pour le moment, en les renvoyant à une autre partie. Nous sommes ici aux prises avec les antinomies ; d'autre part, c'est à la métaphysique qu'il appartient d'établir, dans le domaine réel, la nécessité de l'être absolu. Renfermons-nous dans notre sphère, et débattons-nous avec les difficultés que suscite notre esprit et qui viennent assombrir l'horizon de la pensée.

Pour nous Dieu existe, Dieu est personnel, Dieu est l'Etre absolu. Ces trois thèses, nous les admettons sans contestation. Ce qui nous regarde directement, c'est de concilier les deux dernières, et de montrer que la personnalité de Dieu n'est nullement inconciliable avec son caractère d'être absolu, comme l'affirment ouvertement chaque jour certains penseurs. C'est là le point capital qu'il importe d'examiner et qui se rattache à nos recherches, parce qu'il rentre dans le programme que nous nous sommes imposé.

I

On parle donc beaucoup et souvent de l'absolu : il joue un rôle considérable dans la philosophie moderne; mais, chose étonnante, quand il s'agit de le définir, on se trouve en face de difficultés presque insurmontables. De là, sans doute, ces différents concepts de l'absolu qui circulent dans les écoles philosophiques et qui ne sont pas peut-être plus clairs les uns que les autres. Mill, qui s'est donné la peine de faire la nomenclature des diverses définitions de l'absolu qu'on a données dans ces derniers temps, en a trouvé au moins une bonne demi-douzaine. La poussière est en l'air : nous l'avalons probablement à chaque instant; qu'est-elle ? Personne ne le dit avec assurance. L'esprit philosophique a vécu assez longtemps de cet aliment : quelle est sa nature ? Doute et hésitation partout. L'absolu a défrayé, pendant un assez long intervalle, les discussions de la métaphysique. S'est-on entendu pour en donner une notion acceptable de tout le monde, autour de laquelle on pût faire évoluer le mouvement d'analyse ? Pas le moins du monde.

Frappés outre mesure des nombreuses et savantes analyses dont l'absolu a été l'objet dans notre siècle, et qui ont exercé les forces de tant de sagaces penseurs, certains esprits sont allés jusqu'à dire que l'absolu était une notion toute moderne, laquelle, par conséquent, avait été ignorée des philosophes du passé et dont on ne trouvait aucune trace dans les vastes constructions élaborées par les scolastiques. C'est une erreur, ou, du moins, une très forte exagération. Qu'on ait donné à l'idée d'absolu une précision qu'elle n'avait pas dans les siècles passés, on est obligé d'en convenir. Qu'on l'ait soumise à des analyses plus profondes et partant plus explicatives, on ne saurait le révoquer en doute. Mais que l'absolu soit une création de notre époque, rien de plus téméraire et de plus puéril. L'absolu a exercé son influence, s'est manifesté à la conscience dès qu'il y a eu une pensée humaine pour méditer sur des questions scientifiques. Chaque fois que l'esprit de l'homme a entrepris de ré-

soudre les grands problèmes dont il porte en lui-même la préoccupation, il est allé infailliblement, d'une manière ou de l'autre, se heurter à l'absolu. Quand S. Thomas, par exemple, à la suite d'Aristote, formulait ce principe : « Le contingent demande le nécessaire, » il se buttait à l'absolu.

Pour le vulgaire l'absolu tient lieu de tout. Lorsqu'il prononce ce mot, il croit avoir résolu tous les problèmes de la science, et répondu à toutes les sollicitations de notre esprit. Il attache à cette notion — très captivante, il faut le dire — une signification presque cabalistique, et s'y réfugie comme dans une redoute de sûreté : le métaphysicien, lui, aime à voir ; et pour cela, il sent le besoin d'analyser. L'absolu, comme tous les autres concepts qu'il met en œuvre dans ses synthèses, attend de lui une explication. Il la lui doit : l'intérêt même de la science l'exige.

Tournons donc nos regards de ce côté.

Or, pour nous, l'absolu n'est pas une notion première et irréductible : il est, au contraire, en y regardant attentivement, une notion dont le contenu se remplit par cent fissures différentes, un foyer qui s'alimente d'éléments bien nombreux. Pour tout dire d'un mot, c'est une notion complexe, qui embrasse des données multiples. Il est donc nécessaire, pour en obtenir une plus claire intellection, que nous désagrégions les multiples éléments dont elle est constituée, et que nous nous efforçions, à l'aide de l'analyse, d'en dégager un sens relativement précis. C'est alors seulement que nous serons en droit de nous prononcer sur le point principal qui attire, en ce moment, notre attention, à savoir : si le caractère d'absolu est incompatible avec celui de personne. Cette nouvelle antinomie, non la moins déconcertante, est-elle illusoire, ou est-elle fondée ? Ce sera le point de mire que nous ne perdrons jamais de vue dans ce que nous allons dire.

II

Dans le pêle-mêle où se débat la pensée contemporaine, dans l'anarchie presque générale des intelligences, il serait,

superflu, je pense, peut-être même dangereux, de nous adresser aux philosophes de profession pour avoir des renseignements et des éclaircissements sur la nature de l'absolu. Il est sans contredit préférable de suivre une autre voie, laquelle est plus en rapport avec le sens commun, cette terre encore vierge des invasions de la philosophie, et qui nous mène plus fidèlement aux données de la conscience.

Les mots ont leur valeur dans les discussions : ils contiennent, en général, dans leur signification, l'explication que l'on poursuit, et qui s'acharne de plus en plus à se soustraire à nos efforts. Interrogeons donc le mot *absolu* lui-même, et voyons s'il est possible d'en tirer quelques traits de lumière sur la nature de la chose qu'il désigne.

Le mot *absolu*, au point de vue philologique, peut avoir deux acceptions. La première, celle qui se présente tout d'abord à notre esprit, repose sur l'agrégat tout entier et ne remonte aucunement aux éléments primordiaux qui le composent. Le mot *absolu*, du latin *absolutum*, n'est, directement pris, qu'un participe passé du verbe *absolvere*. C'est de là qu'il vient en ligne droite : la dérivation en est assez visible pour que nous n'ayons guère le besoin d'insister sur ce point. Or, que signifie en latin le verbe *absolvere* ? Il signifie *parfaire*, *achever*, *terminer*. Donc le participe *absolutum* indiquera ce qui est *parfait*, *achevé*. De ce premier point de vue, le concept *absolu* se résout dans un autre concept plus radical, antérieur : celui de *parfait*, d'*achevé* ; et alors, pour exprimer la valeur logique de ces deux termes, nous arrivons à énoncer cette formule : « L'absolu est identique au parfait, au parachevé. »

Entrons, pour plus de lumière, dans quelques explications complémentaires. Dans cette première signification, l'absolu indique donc un être parfait, parachevé dans son essence aussi bien que dans les propriétés que sa nature réclame. C'est un être auquel il ne manque aucun des attributs qu'il doit naturellement avoir, et qui est en possession de toutes les qualités dont il porte en lui-même le besoin ou les aspirations.

Un être, en effet, n'obéit pas, dans le jeu de son évolution ou de sa constitution, au caprice ; il n'est pas livré au hasard, de sorte qu'il serait, par lui-même, indifférent à revêtir toutes les formes et à se manifester, dans l'ordre de la réalité, sous n'importe quel type. Non : il réalise un plan conçu d'avance ; son sort est fixé ; le cadre de ses attributions ontologiques est dessiné, et c'est à le remplir qu'il tend naturellement. Du fond de son essence surgissent des lois immuables qui déterminent, d'une manière irrévocable, l'ensemble des propriétés qui lui appartiennent.

Mais, il faut le déclarer, cette rigidité affecte uniquement l'ordre idéal et absolu. Quand celui-ci tombe dans l'ordre concret et réel, il peut, hélas ! subir bien des déformations et des déviations. Le cadre, admirable de régularité, sera assez souvent dérangé. C'est dans ce genre de perturbations qu'il faut chercher, sans contredit, la cause de ces imperfections et de ces lacunes qu'il nous est continuellement donné de constater même dans l'orbite naturelle des êtres. Ceux-ci sont diminués, subissent des retranchements, des pertes : ils sont incomplets par rapport au type idéal. De ce chef, nous pouvons affirmer qu'ils sont inachevés, qu'ils n'ont pas atteint leur dernier complément : ils se sont arrêtés dans une étape intermédiaire.

Tout être, donc, pour remplir adéquatement son contenu, exige une certaine somme de propriétés. Bien plus, il les demande dans une certaine mesure, car la présence intégrale même de toutes les propriétés naturelles, mais à un degré qui serait trop éloigné d'un terme rationnel, porterait également atteinte à l'intégrité de cet être, et le rendrait imparfait.

Supprimez dans l'homme l'une quelconque de ses propriétés naturelles, ou bien donnez-les lui toutes, mais, par une inopportune aberration du sens esthétique, octroyez-les lui toutes ou quelqu'une seulement à un degré tellement minime ou tellement exagéré qu'il aille jusqu'à bouleverser d'une manière ou de l'autre l'harmonie et la stabilité de l'équilibre : vous le rendez imparfait, vous en faites un être incomplet.

Telle est la loi qui régit le monde des essences, relativement à leur interne constitution.

Supposez maintenant, dans un sens opposé, que l'être possède dans la réalité la somme totale des propriétés qui lui sont dues de par les exigences de sa nature, et qu'il les possède en outre à un degré convenable : vous aurez un être complet, parfait, *absolu*, achevé dans son genre parce qu'il ne manquera de rien de tout ce qui lui est nécessaire. Nous disons *complet* dans son genre, et l'on comprend la justesse de cette restriction, parce qu'un être n'a droit qu'à ce qui lui convient selon sa nature. Si sa nature est finie, il aura évidemment une intégrité également finie ; s'il s'agit au contraire de l'être infini, il aura une intégrité infinie. Dans l'un comme dans l'autre cas, l'être sera strictement *absolu*, mais *absolu* dans la mesure des limites auxquelles il peut prétendre.

Voilà la notion vulgaire, disons-nous, que l'on se forme de l'absolu, quand on l'examine dans sa composition plus apparente.

Mais il appartient à une analyse plus sévère et plus minutieuse de remonter, en toutes choses, jusqu'aux derniers éléments, et de ne renoncer à des explications ultérieures que lorsqu'il lui est impossible de simplifier davantage. Ramenons donc, en nous appuyant sur ce principe, le mot *absolu* à sa source primitive.

Le mot *absolu* se décompose en deux éléments radicaux : *ab*, *solutus*, et signifie littéralement *délié de* (*entbunden*, comme on dit dans la philosophie allemande). Tout n'est pas décidé encore. Délié de quoi ? Voilà une nouvelle question qu'il importe de résoudre pour bien saisir la richesse de signification qui est renfermée dans le mot *absolu*. En effet, comme il est possible de concevoir plusieurs liens, plusieurs attaches, il reste encore à se demander de quels liens est dégagé l'absolu, et si, par hasard, il serait libre de toute attache, dépouillé de toute entrave par rapport à d'autres êtres, et existerait uniquement en lui-même, dans une suprême indépendance.

En examinant toutes les suppositions possibles, on s'aper-

çoit qu'un être quelconque peut avoir des liens de trois côtés différents : du côté de son origine, du côté de sa nature, du côté des effets qu'il produit par l'exercice de son activité. Pénétrons dans cette triple zone, d'ordinaire si funeste à la parfaite indépendance des êtres, et nous remarquerons sans nul doute que l'absolu n'y est enchaîné en aucune façon, mais qu'il s'y trouve libre d'une liberté pleine et entière.

Du côté de l'origine, il n'est possible de concevoir que deux liens : celui de *causalité* et celui de *conditionnement* : c'est-à-dire qu'un être, au point de vue de son origine, ne saurait s'imposer comme absolu s'il dépend d'un être antérieur comme de sa *cause* ou de sa simple *condition*.

L'absolu repousse tout lien de causalité. Il est ainsi constitué en vertu même de sa nature ; l'absolu est un être incréé, improduit, qui ne doit pas son existence à un autre être, et, conséquemment, qui n'a pas de cause.

Sous cet aspect, c'est lui et lui seul qui joue un rôle indispensable, le rôle le plus nécessaire, dans la constitution et la conservation de la réalité. Celle-ci, comme on le sait assez généralement, se déroule au moyen d'une série plus ou moins longue, par un écoulement assez compliqué qui se rattache à un système d'agents strictement liés les uns aux autres, subordonnés les uns aux autres, soudés entre eux comme les divers anneaux d'une chaîne, ou les planches d'une étagère. C'est l'ordre, l'enchaînement des causes qui réglemente le vaste fonctionnement des phénomènes de la nature. La réalité, telle qu'elle nous est révélée par toutes les observations expérimentales et les inductions de la métaphysique, ne se présente pas en fragments détachés, en tronçons isolés. Elle est à la fois plus méthodique et plus cohérente dans son expansion ; elle trace, dans sa marche, des lignes continues, et les diverses formes qu'elle décrit ne sont que des points qui s'engaînent les uns dans les autres.

Or, dans l'ordre réel, qui est l'ordre de dérivation et de descendance, il faut qu'il y ait un premier terme : il faut que cette chaîne ait un premier anneau, un bout initial qui ouvre le cours des choses et soit la source d'où part toute

activité et d'où s'échappe le tourbillon des phénomènes : il est impossible que l'extrémité de la chaîne soit introuvable, par suite d'un recul indéfini, et que le sommet de l'échelle aille se perdre dans les insondables régions de je ne sais quel infini. Ce serait tarir le mouvement que d'en supprimer la source. L'ordre logique, de son côté, exige un dernier terme. Nous remontons, à présent, le courant par nos ascensions dialectiques : or, dans ce retour, par lequel nous prenons les choses à rebours, nous nous refusons formellement à nous engager dans un mouvement sans fin, dans un mouvement perpétuel, parce que nous comprenons qu'une pareille recherche d'un terme qui nous échappe toujours, qui nous fuit constamment, répugne à notre pensée. Dans nos régressions causales, nous sommes donc contraints de nous arrêter quelque part, d'aboutir à un terme qui soit le dernier et qui clôture les étapes de notre mouvement ascensionnel. De là il nous est facile de voir que les deux ordres repoussent tout progrès à l'infini : l'un réclame un point de départ, et l'autre un dernier terme.

Ce point de départ de l'ordre réel et ce dernier terme de l'ordre logique, c'est l'absolu : et c'est précisément ce que nous voulons exprimer quand nous affirmons qu'il ne se rattache à aucune cause, c'est-à-dire que l'absolu, de ce chef, est la première des causes, celle de laquelle dérive tout le mouvement dynamique et découle l'universelle causation. De plus, l'absolu est le dernier terme auquel nous nous arrêtons quand nous entreprenons de remonter, par la pensée, les séries phénoménales. L'absolu donc n'a pas de cause : et c'est là le premier mode par lequel il est délié. Nous obtenons ainsi une première interprétation : « L'absolu, c'est l'être non causé. »

Outre le lien de causalité, l'être, dans son origine, peut avoir un autre lien, celui de *condition*. La condition est tout à fait différente de la cause, parce que, tout en étant nécessaire, elle n'exerce aucune influence sur la production de l'être. Dans l'homme, le sensitif conditionne le rationnel : il ne le produit pas. Le conditionnement est encore un nouveau mode de subordination relativement à la chose

conditionnée, laquelle, de ce fait, se rattache au conditionnant. Eh bien! ce nouveau lien a-t-il au moins quelque prise sur l'absolu? Nullement. L'absolu est aussi dégagé de tout lien de conditionnement : non seulement il ne suppose pas, antérieurement à lui, un être qui serait sa cause, mais encore il n'en suppose aucun qui remplirait à son égard le rôle de condition ; non seulement il échappe aux rigides étreintes de la causalité, mais il se soustrait aussi aux étreintes un peu plus relâchées et moins asservissantes du conditionnement.

Il n'y aura, je présume, aucune difficulté à comprendre cela après ce que nous avons déjà dit de l'absolu. Nous venons de voir, en effet, quelle est la place de l'absolu dans l'enchaînement des êtres : il est à la base du vaste édifice qui renferme tout le réel, et au sommet de la hiérarchisation, quelque nombreux et divergents que soient les termes qui la composent. Il ouvre donc la série des choses, et par là même il n'a au-dessus de lui aucun être. Et alors, où lui trouver un conditionnant? Nulle part, puisque celui-ci emporte avec lui une antériorité.

Ici encore, quoique dans un ordre différent, nous arrivons au même résultat que tout à l'heure. Nous voulons dire que l'absolu joue dans la série des conditionnements le même rôle que dans celle de la causalité. Toutes les causes dépendent, en dernier ressort, de lui, et se rattachent à lui. Tous les conditionnants le supposent et reposent sur lui. Dans la sphère de la causalité, il cause tout et n'est nullement causé ; de même dans la sphère du conditionnement il conditionne tout et n'est nullement conditionné. Il est la condition nécessaire comme il est la cause nécessaire ; il est la condition indispensable comme il est la cause indispensable. Le parallélisme est parfait. C'est là, à coup sûr, sa primordiale dignité, de laquelle découlent toutes les autres. Exclusion de toute cause et de toute condition, c'est là, à n'en pas douter, une des plus fermes assises des perfections dont il est doué.

Envisagé donc par rapport à ce second lien, l'absolu ne désigne autre chose que l'*être inconditionné* : ce sont deux

concepts adéquats et parfaitement équivalents (*unbedingt*, disent les métaphysiciens d'outre-Rhin).

Nous avons exploré les antécédents de l'être, et nous n'y avons découvert, pour ce qui regarde l'absolu, aucune attache : de ce côté, la place est complètement dégagée ; il n'y a rien au-dessus : nous avons touché le sommet de la pyramide où réside l'absolu, dans son inaltérable immobilité et sa parfaite indépendance.

Descendons maintenant quelque peu de ces hauteurs ; replions-nous sur l'être lui-même, sondons sa nature, pénétrons dans son intérieur, et examinons s'il n'y aurait pas par hasard quelque lien dans ces obscures profondeurs.

Les êtres, de par leur essence, sont susceptibles d'être saisis par deux liens : celui de la *contingence*, et celui de la *potentialité* ; ce sont deux défauts inévitables qui attestent partout et toujours la nature des êtres finis et imparfaits, laquelle, par conséquent, est suspendue entre ces deux défectuosités comme entre deux vides qu'elle est impuissante à combler.

Il est indispensable que nous nous rendions bien compte de cela : c'est l'unique moyen de nous former une idée tant soit peu claire de la nature de l'absolu.

Le lien de contingence n'est pas très honorable pour l'être qui le subit : tout au contraire, c'est une chaîne d'esclavage et de servitude complète qui met l'être sur lequel elle s'appesantit à la merci d'un maître tout puissant. Etres contingents, nous sentons clairement que nous ne pouvons guère nous suffire à nous-mêmes, que nous ne portons pas en nous-mêmes la raison de notre éphémère existence. Nous n'existons que par emprunt, par la volonté et l'action d'un être supérieur à nos faibles destinées. Nous sommes donc chancelants, vacillants sur le terrain de la réalité, et notre infirme nature serait incapable de se soutenir sans les libéralités d'un autre être auquel elle se rattache par les liens de la plus stricte dépendance. Par elle-même la contingence ne peut rien avoir, rien fonder, rien fixer : elle est une donnée ambiguë, incertaine, entre deux extrêmes, et son rôle consiste à nous tenir suspendus entre deux abîmes qui sont

à une immense distance l'un de l'autre, l'existence et le néant.

L'absolu, lui, n'est pas astreint à cette dure et humiliante servitude. Du fond inépuisable de sa nature il tire toute la raison de son existence, et dans sa nature aussi il trouve le solide fondement de sa réalité. Il ne reçoit rien de l'extérieur ; il porte tout en lui-même : il n'a nul besoin de recourir à un autre pour obtenir la faveur de l'existence ; sa nature la lui donne, la lui impose. Soustrait aux lois de la contingence, dont nous sommes saisis, il s'alimente, peut-on dire, de lui-même, et vit de son propre fonds : il trouve, dans les conditions mêmes de son essence, cette stabilité que rien ne saurait troubler, et qui l'asseoit, d'une façon irrévocable, dans le domaine de la réalité. Tel est son caractère. Ainsi nous arrivons à dégager un autre concept. En tant qu'échappant aux étreintes de la contingence, l'absolu équivaut à *être nécessaire*.

Les êtres créés, en dehors de la contingence, portent encore dans leur nature un autre lien : c'est, celui-ci, un lien d'affaiblissement et de diminution. Vous avez sûrement deviné la *potentialité*. Dans notre chétive nature, nous sommes pénétrés par deux courants divers, bien plus, opposés : la *réalité* et la *potentialité* se partagent notre être et l'envahissent de toutes parts, aussi intimement l'une que l'autre. Par suite, notre être se trouve grandement affaibli, rétréci. Ah ! nous sommes bien loin d'avoir un être complet, parfait, plein, à l'abri de toute indigence et de tout manque. Tout au contraire : le vide nous envahit. Nous sommes constamment exposés à l'indigence, aux défaillances, au besoin : nous sommes une étonnante synthèse d'être et de néant, d'actualité et de potentialité, et nous sommes sans cesse ballottés entre ces deux limites opposées de notre nature. Bref, nous sommes riches et pauvres à la fois, opulents et indigents. C'est, à proprement parler, dans ce mélange d'acte et de puissance que consiste la finitude des créatures.

Quant à l'absolu, il ne plonge à aucun degré dans les abîmes de la potentialité. Sa condition est tout opposée. Il possède tout, il ne manque de rien : la réalité tout entière

forme sa compréhension, et sa sphère est parfaitement adéquate à celle de l'acte. Il ne saurait y avoir en lui cette infiltration de potentialité qui, nous l'avons vu, est pour nous comme un impitoyable corrosif qui vient rogner notre être. Ce mélange répugne à la nature de l'absolu. Celui-ci échappe totalement aux prises de la potentialité, pour se mouvoir tout à son aise dans l'inépuisable et incommensurable domaine de la réalité. Il ne connaît pas ces multiples indigences qui sont l'apanage des choses finies : il est riche de toute la richesse de l'être ; toutes les formes de la réalité, il les possède, et les enferme en lui-même ; elles viennent se réfugier en lui comme dans leur naturel support. L'absolu ne descend pas à ces régions inférieures où l'on ne trouve que le néant. Au contraire, il est au centre de cette suprême et radieuse région où l'Etre habite dans toute sa splendeur et sa fécondité.

Il est inutile, pensons-nous, de pousser plus loin les développements sur un sujet d'une si irrésistible évidence. Le seul mot d'*absolu* réveille dans l'esprit des penseurs l'idée d'un Être qui possède toutes les perfections possibles.

L'absolu donc est encore délié de toute potentialité. Sous cet aspect, il se ramène au concept d'*acte pur*. Le résultat de cette analyse établit clairement l'identification de l'*absolu* et de l'*acte pur* : c'est là une nouvelle formule que nous avons le devoir d'enregistrer et de mettre à profit.

Sortons de l'intérieur de l'être, et suivons-le dans ses naturels ou volontaires écoulements. C'est notre troisième point de vue.

Les natures ne sont pas d'inertes et inactifs éléments, condamnés à l'immobilité, à la stagnation, au repos. Elles sont destinées à agir, à dépenser de la force et de l'activité, à manifester au dehors leur vitalité interne, en un mot, à produire des effets. Toute nature est donc agissante. Mais voici ce qui résulte de là : lorsque les natures des êtres finis agissent, elles s'enrichissent par là même, s'augmentent, acquièrent un degré de réalité qu'elles n'avaient pas. Toute action est pour elle, dans la rigueur des termes, un perfectionnement, un développement, un agrandissement.

Mais l'activité, ainsi entendue, enveloppe deux éléments, à savoir : la *perfectibilité* et la *mutabilité*. Si, par un acte quelconque, mon être grandit, s'il gagne en ampleur, s'il s'incorpore, pour ainsi dire, des perfections dont il était privé, il est clair que, par le fait même, il se perfectionne ; car toute nouvelle acquisition d'une réalité quelconque est un perfectionnement. D'autre part — cela est visible — en se perfectionnant, en acquérant par son activité ce qu'il n'avait pas, en se développant, il subit un changement, il va du moins au plus. Dès lors il contient en lui-même un germe de perfectibilité et de mutabilité ; et cette double catégorie, dirions-nous volontiers, est pour lui un nouveau lien d'asservissement.

On ne remarque rien de pareil dans l'activité de l'absolu. Celui-ci, par la constitution de sa nature, est de nouveau soustrait à cette chaîne, à cette dure nécessité. Ne l'oublions pas. L'absolu a beau agir : en agissant, il ne se perfectionne pas, et, partant, il ne change pas ; l'action glisse sur sa surface sans l'entamer, ou plutôt lui-même est sa propre action. Il ne se perfectionne pas, parce qu'il possède déjà en lui-même et d'une manière surabondante toutes les formes de la réalité ; il ne change pas, parce qu'il n'acquiert ni ne perd rien ; avant comme après l'action, — selon notre mode de concevoir, parce que par rapport à lui-même il faudrait dire : durant toute l'action — il demeure identique : il ne fait pas un seul pas dans la voie du progrès ou de la décadence ; il est et reste tel qu'il était.

L'absolu, par son action, ne fait que donner, sans rien recevoir ; il ne fait que prêter, sans rien emprunter ; il déverse sur les autres des flots de réalité et de perfection : on ne lui rend rien en retour. Pour employer une comparaison, nous dirions que l'absolu est une sphère d'existence fermée ; ou plutôt, je me trompe, l'idée n'est pas suffisamment juste : il est une sphère qui n'a qu'une seule ouverture, par laquelle s'échappent les dons qu'il fait aux autres, les libéralités dont il les comble ; il n'a pas une autre ouverture qui servirait à l'apport, à l'affluence de propriétés

qu'il acquerrait lui-même. Sans doute, il agit; mais son action ne trouble en rien sa calme immobilité.

Cette dernière analyse nous fait clairement voir que l'absolu est *imperfectible* et *immuable*.

Ne poussons pas plus loin nos investigations sur ce sujet. Contenonts-nous seulement, comme conclusion générale, de résumer les résultats de cette assez longue enquête, et de les exposer dans un coup d'œil d'ensemble.

En symboles mathématiques, nous avons :

Absolu = être parfait ;
Absolu = être non causé ;
Absolu = être inconditionné ;
Absolu = être nécessaire ;
Absolu = acte pur ;
Absolu = être imperfectible ;
Absolu = être immuable.

Il est facile de constater que tous ces concepts excluent une relation ; de là, en simplifiant, nous arrivons à l'idée que le vulgaire se forme de l'absolu, à savoir : l'opposé du relatif.

III

Après avoir cherché à nous former de l'absolu un concept aussi juste que possible, il nous est permis d'aborder, en toute confiance, le nœud du problème. Il s'agit de savoir si l'absolu est incompatible avec la personnalité, et si ces deux concepts sont inconciliables entre eux. C'est à cela, bien entendu, que nous convie l'examen de l'antinomie que nous poursuivons en ce moment, nous avons le devoir de ne pas décliner cette tâche : au contraire, bien des motifs nous poussent à l'entreprendre avec une certaine satisfaction, car nous consacrons principalement nos efforts à défendre la personnalité de l'Être suprême contre les montagnes de difficultés amoncelées par le panthéisme.

Notre voie est toute tracée ; nous n'avons qu'à nous y engager résolument. Il n'y a plus d'embarras quant au choix d'une méthode. Celle-ci est déjà déterminée : elle consiste

tout simplement à suivre l'ordre des divers sens de l'absolu que nous avons établis dans le point précédent, et à démontrer que l'absolu, à quelque point de vue qu'on le considère, ne présente aucune contradiction avec l'idée de personnalité.

Nous écartons de parti pris la première signification que nous avons attachée à l'absolu, car nous nous proposons de faire du parfait l'objet d'une étude à part.

Ceci posé, examinons le reste.

Tout d'abord, — il faut s'y résigner de bonne foi, — il n'y a aucune opposition entre l'idée de personnalité et celle d'*être non causé*, qui est le premier sens que nous a présenté l'absolu. Bien loin de voir se dresser devant nous une sérieuse difficulté, nous sommes frappés par l'inévitable nécessité de ne pouvoir concevoir et maintenir l'absolu qu'à titre de personne. Le concevoir autrement, ce serait se jeter à corps perdu dans le chaos et les ténèbres.

Pourquoi prétendrait-on que le concept d'absolu est inconciliable avec celui d'un être qui n'a pas été causé ni produit ? A-t-on jamais réussi à prouver qu'il existe un lien analytique entre l'*effet* et la *personnalité* ? C'est là cependant qu'il faut en venir si l'on s'obstine à regarder comme contradictoire l'existence de la personnalité dans un être non causé ? Celui-ci, par sa nature, est un être qui n'est pas effet. Pour prouver donc cette terrible opposition, il faudrait démontrer que la personnalité ne peut se greffer que sur un être effet, qu'elle est inséparable d'un tel élément, et qu'elle ne saurait exister là où ne se trouve pas la qualité d'effet. Or, c'est une petite chimère que de prétendre que le concept de personnalité est adéquat à celui d'effet. On a beau analyser les deux notions, on n'y surprend guère cette nécessaire liaison. La personnalité, comme nous l'avons déjà vu, indique un être indivis et incommunicable ; qu'il soit effet ou non, peu importe ; la personnalité peut le saisir et s'y réfugier.

Mais voici qui est encore plus concluant. Quand un être est produit, quand il suppose une cause, le seul fait de cette dérivation de la cause soulève un redoutable problème que

la métaphysique n'est pas encore près de résoudre. Comment se fait la distinction de l'effet et de la cause, ce que nous appellerions, en langage plus expressif, la scission de l'effet et de la cause ? C'est dans cet étonnant phénomène que réside le *nexus* de la causalité, et c'est apparemment pour ne l'avoir pas suffisamment éclairci par les procédés de l'analyse que beaucoup de philosophes modernes rejettent la notion de cause comme inintelligible et contradictoire. Sans aller jusqu'à admettre un pareil paradoxe, nous n'en sommes pas moins obligé de reconnaître que le phénomène de l'individuation de l'effet et de sa distinction de la cause est un vrai mystère. Or, voici que dans la question de l'absolu ce mystère n'existe pas : nous n'avons guère à concilier son individuation avec son écoulement de la cause. Il y a par conséquent ici un mystère de moins que dans l'individualité des êtres finis. Puisqu'il en est ainsi, la logique, loin de rejeter la personnalité de l'absolu, nous inclinerait plutôt à croire qu'il n'y a que l'absolu qui soit véritablement personne.

De plus, l'être qui n'est pas causé, comme nous l'avons déjà observé, est l'être premier, source et fondement de tout ce qui existe. Si donc un être de ce genre n'est pas personne, nous nous fourvoyons dans des mystères bien plus incompréhensibles que celui que nous défendons, si tant est qu'il soit un vrai mystère. Si l'absolu n'est pas personne, il faut nécessairement, dans toute synthèse explicative, embrasser une théorie en vogue de nos jours et soutenir que l'absolu s'identifie avec le fonds de la nature qui se modifie sans cesse. Mais alors nous voilà plongés dans le plus pur évolutionisme : dans le monde, une substance unique subissant d'innombrables transformations. Nous voilà aussi forcés de supprimer le problème de la causalité, laquelle ne trouve aucune place dans la doctrine de l'évolution. Or, peut-on sérieusement admettre l'évolutionisme, soit comme simple phénomène universel, soit, surtout, comme dernière réponse aux grandes questions qui s'agitent sur les sommets de la métaphysique? J'avoue que la science serait plus simple : en serait-elle plus vraie ? Cette passion de l'unité

est une vraie suppression des questions gênantes. L'évolutionisme est une construction d'imagination : il ne saurait supporter l'examen comme théorie définitive et parfaitement explicative de tous les phénomènes que nous présente la nature des choses. Quant à la causalité, elle ne se peut pas facilement retrancher. Il faut s'y soumettre : toute révolte contre le jeu de la causalité dans les séries des phénomènes, quelque audacieuse qu'elle soit, est repoussée par la conscience aussi bien que par la raison.

Convenez donc, après cela, que nos voies sont plus simples et plus lumineuses. Nous n'avons qu'à nous y tenir.

Trouvera-t-on une impossibilité d'admettre le concept de personnalité dans l'absolu considéré comme être *inconditionné*? Pas davantage, à notre avis. Pourquoi un antécédent purement conditionnant sans être causal serait-il nécessaire à la constitution de la personne? Aurait-on découvert, nous le demandons encore, que l'idée de personnalité est associée, par une liaison analytique, à celle de *conséquent*? La démonstration ne s'est pas encore produite. De quelle façon, par quel artifice de dialectique réussirait-on à établir que, pour être personne, il soit nécessaire d'être *conditionné*? Voudrait-on nous persuader que l'*inconditionné* se résout fatalement dans l'universel et le général? Illusion! L'analyse ici dépose toute en notre faveur. Qu'indique un antécédent conditionnant? Il signifie tout simplement qu'il est quelque chose de nécessaire à l'existence du conséquent conditionné. Il n'a donc trait qu'à l'existence. Son rôle ne s'étend pas plus loin. Quant au mode de cette existence, il reste tout à fait en dehors; que l'être existant se rattache ou non à un conditionnant, cela ne fait rien à la personnalité.

Ce n'est pas assez : nous nous avançons davantage. La qualité d'être inconditionné est, à proprement parler, une raison en faveur de la personnalité. Pourvu que l'on y réfléchisse, on n'éprouvera aucune difficulté à comprendre cela. Quelle que soit l'impossibilité où nous sommes de déterminer, jusque dans les plus minutieux détails, la nature de la personne, néanmoins tout le monde s'accorde pour lui reconnaître une existence en elle-même. Que résulte-t-il de

cette donnée ? C'est que plus un être se suffit à lui-même, plus aussi il est personne. Or, un être conditionné ne se suffit pas pleinement à lui-même, puisque, pour exister, il a besoin d'un antécédent, qui en est l'indispensable condition et sans lequel, par conséquent, il n'existerait pas. Au contraire, l'être inconditionné n'exige aucun antécédent, de quelque nature qu'il soit ; son existence est indépendante : il a donc en lui-même une plus grande suffisance que son opposé, et, par suite, il possède, au plus haut degré, un des caractères essentiels de la personnalité.

Insistons encore sur la nature de l'absolu. Nous avons conclu que l'être absolu est le premier dans l'ordre de la causalité, comme aussi dans l'ordre du conditionnement. Il est le premier conditionnant comme il est la première cause. Mais, s'il est impersonnel, comment pourrait-il conditionner le reste de la réalité ? Dans ce cas, en effet, il s'identifierait avec l'ensemble de la réalité, et alors il n'y aurait pas de conditionnement dans le vrai sens du mot. L'univers ne serait qu'un être unique subissant de continuelles transformations, et il serait inutile de chercher des antécédents conditionnants et des conséquents conditionnés. Il serait tout au plus permis d'affirmer que la substance conditionne les accidents et le substrat les phénomènes : ce n'est pas de la sorte qu'on l'entend communément. La négation de la personnalité de l'absolu entraîne rigoureusement la suppression des conditionnements, ce qu'aucune école, même le positivisme, n'a jamais admis.

Peut-être sera-t-on plus heureux en se rabattant sur l'idée d'*être nécessaire*. N'y aurait-il pas là le tombeau de la personnalité de l'absolu ? A en juger par les apparences, c'est bien là qu'on semble se retrancher, avec une audace plus acharnée, pour saper l'individualité de l'absolu. « Etre nécessaire, être tout en soi-même, jusqu'à la raison de sa propre existence ! C'en est fait pour le coup de la personnalité. Vouloir chercher la chimère de l'individualité dans un tel être ! y pense-t-on sérieusement ? La moindre réflexion en démontre l'impossibilité. Il ne faut être rien moins qu'attardé pour supposer le contraire ! »

Si la gravité avec laquelle on lance des affirmations, si l'aplomb dans les sentences, si l'éclat et la sonorité des formules pouvaient suffire pour établir une thèse, on ne saurait se faire illusion, l'école panthéiste aurait toujours raison. Nulle école ne possède autant l'art magique de fasciner les esprits par l'apparat des grandes formules. Nulle aussi n'est plus habile à frapper, même les oreilles les plus distraites, par de grands mots qui paraissent porter en eux-mêmes tout un monde de solutions et de prodigieuses conceptions. Le panthéisme recèle toujours la solennité de Spinoza. Si, au contraire, l'analyse des idées est seule capable d'asseoir une théorie, si le raisonnement est, au point de vue philosophique, l'unique force d'une doctrine, oh ! alors il faut en rabattre des fatidiques prétentions du panthéisme : je ne sais pas s'il existe une école plus pauvre en preuves.

Soyons conséquents. Où voyez-vous, avec tant d'assurance, que l'idée d'être nécessaire soit contradictoire à l'idée de personne ? Qu'est-ce qu'un être nécessaire ? C'est celui qui existe par lui-même, en vertu de sa propre nature. Sera-ce donc parce qu'il trouve en lui-même la raison de son existence, que l'être nécessaire ne pourra prétendre à la dignité de personne ? Mais, en y regardant de près, on ne tarde pas à s'apercevoir que c'est tout le contraire : si la personnalité est, au dire même des philosophes modernes, la plus haute forme d'existence à laquelle puisse s'élever un être, il est évident qu'elle doit se trouver de préférence dans l'être le plus parfait et le plus élevé.

On pourrait, jusqu'à un certain point, se demander si le contingent est capable de parvenir à la personnalité : car le contingent est instable, vacillant ; il possède un degré d'existence tellement faible, tellement éphémère, que vraiment on serait tenté de se dire où un pareil être peut trouver les éléments de la personnalité. Mais poser une semblable question, soulever un tel doute là où l'on a affaire au nécessaire, c'est inintelligible : qui ne le voit de prime abord ? Celui-ci est fermement fixé en lui-même, absorbé dans sa propre essence ; il puise tout aux sources abondantes de sa propre nature, est à l'abri de toute perturbation provenant de l'ex-

térieur. Pendant qu'il contemple au-dessous de lui de continuels changements, et voit les autres êtres soumis à d'incessantes révolutions, à des bouleversements sans nombre, il réalise, lui, l'idée vraiment achevée de la personne : il en est l'expression la plus adéquate.

Une autre considération mérite notre attention. L'être nécessaire est celui qui ne peut pas ne pas exister. Sa nature n'est pas indifférente à l'existence ou à la non-existence. Or, comment un être impersonnel existerait-il nécessairement ? Il y a là une double impossibilité ; non seulement l'impersonnel ne demande pas nécessairement à exister, mais, de plus, il est incapable d'exister n'importe comment ; car tout ce qui existe est individualisé. Mais si l'impersonnel est incapable d'exister, il s'ensuit que le nécessaire ne peut pas être impersonnel. Donc, à moins de vouloir, de parti pris, se jeter dans des contradictions et condamner la pensée aux épreuves les plus humiliantes, on ne peut croire ni supposer, un seul instant, qu'il répugne au nécessaire d'être personnel.

Pénétrons un peu plus avant dans cette spéculation. La nature, où il est toujours facile de découvrir des faits bien suggestifs, est éminemment instructive à ce sujet. Elle nous montre que la nécessité et l'individualité vont toujours grandissant de pair, et que le fondement de celle-ci se trouve dans ce qu'il y a de plus nécessaire dans un être. Dans tout être fini nous distinguons la substance et les modalités ou accidents. Il va sans dire que l'élément substantiel est bien plus nécessaire que l'accidentel. Or, où réside la base de l'individualité des êtres finis ? Personne, je pense, ne s'avisera de l'aller chercher dans les accidents ou les modalités : il faudra nécessairement descendre jusqu'à ce fonds substantiel occulte pour y découvrir les premières assises de la personnalité. C'est là qu'elle plonge ses racines. De là elle végétera sans doute, elle montera, et, par un fécond épanouissement, elle s'emparera de l'être tout entier, et individualisera les accidents eux-mêmes ; mais c'est de la substance qu'elle jaillira, semblable à une tige, pour aller atteindre d'autres couches plus superficielles. Ce seul exemple

suffit pour établir que l'individualité cherche principalement les éléments stables et nécessaires : c'est là qu'elle se plaît à éclore comme dans un terrain propice.

Nous arrivons à une autre signification de l'absolu. Il indique, avons-nous dit, un *acte pur*, excluant toute potentialité. Il s'agit donc de savoir si le concept d'acte pur est opposé à celui de personnalité. Sans doute, ici encore les réclamations de l'école panthéiste n'ont pas manqué : habituée à voir les choses en gros, à en juger d'après une certaine mesure qui lui est particulière, elle a de la peine à comprendre ces notions transcendantes et abstraites, et, par une manœuvre de prestidigitation, elle est portée à y substituer l'ensemble de la réalité.

Qui ne voit cependant, sans de longs raisonnements, que l'idée d'*acte pur* n'est nullement incompatible avec celle de personnalité. Le concept de potentialité, on est obligé d'en convenir, n'entre pour rien dans la constitution de la personne. Celle-ci est une forme d'existence, une manière d'être : la potentialité est une gradation dans cette forme, c'est-à-dire que la personnalité peut exister à l'état plus ou moins pur, plus ou moins parfait. On suppose toujours implicitement que toute personnalité doit être à l'instar de la personnalité humaine.

Et que l'on ne nous dise pas que ce ne sont là que de simples conjectures ! Les données métaphysiques, dont nous avons déjà tiré parti dans nos études antérieures, ne servent pas moins ici à établir et à mettre en lumière notre opinion. Loin d'exclure la personnalité, l'*acte pur* la renferme à bien meilleur titre, et ne saurait nullement la répudier. Qu'avons-nous dégagé de l'analyse de la personnalité ? Une donnée fondamentale au premier chef, c'est que la personne est une perfection : tout le monde, du reste, en convient. Ceci posé, il s'ensuit rigoureusement qu'elle existe d'autant mieux qu'il y a plus de perfection dans un être ; elle suit, proportionnellement à la série des perfections, une marche ascendante et progressive ; plus le courant des perfections grossit, plus aussi se dessine la personne ; plus le premier diminue, plus aussi la seconde faiblit. Au fur et à mesure

que les perfections augmentent en étendue et en ampleur, la personnalité s'élève, se renforce et s'épure. Or c'est dans un *acte pur*, privé de toute potentialité, que se trouve certainement le sommet de la perfection. C'est là aussi que la personnalité doit trouver sa sphère la plus éthérée et la plus pure.

Voulez-vous constater, d'une autre manière, l'application de la règle que nous venons d'énoncer, dans la nature empirique ? Regardez tous les êtres qui la composent : vous verrez que moins ils sont en puissance et plus en acte, plus aussi ils sont personne, et réciproquement. Prenez, par exemple, les corps inorganiques, où la matière se trouve, pour ainsi dire, à l'état fruste : qu'ont-ils en fait d'actualité, de perfection ? Le *minimum*, pourrait-on répondre sans crainte de se tromper : et j'ignore s'il serait possible de descendre plus bas dans l'échelle des perfections, et d'établir un stade inférieur. En retour, la potentialité y est très développée ; elle leur tient presque lieu de tout. Or, quelle est la nature de leur individualité ? Tout à fait imparfaite, rudimentaire. On y surprend à peine les premiers linéaments, l'ébauche la plus grossière d'une individualité, laquelle, du reste, est incohérente, instable, manque d'unité et se désagrège avec une extrême facilité.

Montons un étage plus haut. La plante acquiert un nouvel ordre de perfections : celles qui résultent de la vie. Cependant sa sphère de perfectionnement est encore relativement étroite, et celle de sa potentialité relativement large. Cela suffit pourtant pour qu'elle nous présente un type plus parfait et plus accentué d'individualité. De fait, dans la plante l'individualité offre plus de cohésion, d'unité et de stabilité ; elle se déforme aussi plus difficilement ; son originalité est plus tranchée et plus saisissante.

Avec l'animal, l'ordre des perfections sensitives fait son apparition dans le monde ; par là nous dépassons la plante ; les actualisations augmentent et la potentialité diminue. Par corrélation, l'individualité de l'animal est supérieure, à tous les points de vue, à celle du végétal ; elle nous présente une plus forte unité, une forme plus compliquée, et, en même

temps, plus fixe. Les conditions de sa conservation sont bien plus nombreuses, ce qui fait qu'elle s'accuse davantage et atteint un degré bien plus élevé.

Enfin, voici l'homme. En lui nous rencontrons l'intelligence et la volonté ; ce sont les plus belles perfections qui existent dans notre monde sensible : l'empire de la passivité et de la potentialité perd encore du terrain pour permettre à son contraire de grandir et de s'étendre. La corrélation, elle aussi, suit son cours. C'est dans l'homme que nous rencontrons le vrai type, le type complet de la personnalité : un être disposant de lui-même, par le privilège de la liberté, et jouissant d'une pleine conscience.

En poursuivant cette progression, nous sommes fondés à conclure, par analogie, que là où l'acte atteindra son dernier terme, là aussi apparaîtra la personne dans tout son éclat. L'absolu, en tant qu'*acte pur*, présente justement ces conditions. Voilà pourquoi il possède non seulement une personnalité quelconque, mais une personnalité telle qu'il est impossible d'en concevoir et, encore moins, d'en réaliser de plus parfaite.

Ce n'est pas, non plus, sous le rapport de l'*immutabilité* que l'absolu rejettera l'idée de personnalité. Pas plus qu'avec les propriétés que nous venons de passer en revue, la personnalité n'implique aucune contradiction avec l'immutabilité, qui est un degré de perfection. Essayons de démontrer cela de différentes manières.

Le changement n'est pas de l'essence de la personnalité, laquelle n'est nullement liée analytiquement au changement. Qu'un être persiste ou non dans l'immutabilité, il pourra être également personne. Qu'est-ce donc, à proprement parler, que l'immutabilité ? Nous l'avons déjà insinué, c'est un degré dans l'échelle des perfections ; c'est une certaine hauteur à laquelle peut s'élever un être, ce n'est pas la personnalité elle-même. Que fera l'immutabilité par rapport à la personnalité ? Perfection suprême, elle saisira la personnalité et la constituera dans un rang très élevé : elle ne fera, en somme, que changer la place que la personnalité peut occuper dans la gamme des perfections, pas autre chose. La

personnalité, parvenue au sommet de l'échelle, devient immuable ; placée au bas ou sur un des degrés intermédiaires, elle est soumise au changement. Voilà toute la différence. Dans l'un et l'autre cas, elle n'en reste pas moins personne, mais avec des déterminations diverses.

Mais ici il nous faut encore aller plus loin. L'immutabilité, disons-nous, n'est nullement en opposition avec la personnalité. Nous ajoutons : d'une certaine façon, elle semble, au contraire, être nécessaire à sa constitution. Revenons aux créatures, pour bien comprendre ce point. Où est-ce qu'il faut chercher, au sens métaphysique, le centre de la personnalité humaine ? Evidemment, ce n'est pas dans la trame des phénomènes qui ne font que passer, dans la série des changements qui se produisent en nous sans relâche. On est forcé d'aller la chercher dans quelque chose de persistant et d'immuable. C'est ce que, par la conscience, nous sentons toujours identique à lui-même, et à l'abri de tout changement ; c'est ce qui est aujourd'hui ce qu'il était hier et ce qu'il sera demain. C'est dans ce fonds invariable, de quelque nom qu'on l'appelle peu importe, c'est là que nous plaçons la source de notre identité et de notre personnalité. Pour employer le langage de Kant, nous dirons que la personne humaine réside, non dans le *moi phénoménique*, mais dans le *moi nouménique*, ou, en termes plus vulgaires, non dans le moi qui change, mais dans le moi qui ne change pas.

Telle est la conclusion métaphysique. La morale viendra confirmer ces vues. Plus une personne humaine change d'idées, d'affections, de volitions, ou, simplement, plus sa vie dynamique est brisée, instable, variable, incohérente, moins elle semble avoir de personnalité : on n'y découvre pas ce quelque chose de propre qui forme le fil mystérieux de la personne. A l'opposé, plus l'individu a de la suite, de la fixité, de la coordination dans sa vie dynamique, plus aussi il paraît être personne. Le langage populaire ne s'y trompe pas : il dira, pour désigner cette persistance dans le même ordre d'idées et de sentiments, cette suite admirable dans le développement de la vie psychique : « C'est un type, c'est un caractère : » tout autant d'expressions qui, sous une forme

populaire, signifient en réalité : « C'est vraiment une personnalité distincte et fortement constituée. »

Que l'on ne songe donc pas à chercher dans l'immutabilité un obstacle à la personnalité : on marcherait infailliblement à une déception, car, en creusant cette notion, on y découvrirait régulièrement un des éléments les plus essentiels de l'individu.

L'absolu, enfin, est *imperfectible* : c'est la dernière note que nous lui avons assignée. Serait-ce, par hasard *in cauda*, que l'on rencontrerait l'écueil de personnalité ? Qui sait ? c'est peut-être là le dernier refuge de l'espérance des adversaires. Il nous reste donc à chercher si l'idée d'*être imperfectible* est destructive de celle de personne. Cependant, pour des motifs que nous avons déjà déclarés, nous ne ferons qu'effleurer cet aspect du problème : nous nous contenterons de quelques réflexions sommaires, en tant que l'imperfectible se rattache à l'analyse que nous avons faite de l'absolu.

De ce qu'un être est dans l'impossibilité d'acquérir de nouvelles perfections, il ne résulte aucunement qu'il ne soit personne. Croire le contraire, ce serait regarder comme certain que la personne demande à être imparfaite, et, par suite, qu'elle doit être capable d'élargir le cadre de ses perfections. Mais ce n'est là qu'une supposition imaginaire. Ne nous lassons pas de le répéter : la personne, par elle-même, fait abstraction du degré de perfection. Celui-ci est comme un cadre dans lequel entre la personnalité, pour en revêtir les beautés et les élégances. Selon que le cadre est plus ou moins parfait, la personne sera, elle aussi, plus ou moins parfaite et excellente.

Il serait inutile de sortir de cette position et de faire dévier la question. La personnalité, comme du reste toutes les autres formes d'existence, la vie, l'intelligence, etc., n'est pas fixée dans un milieu immobile et infranchissable. Elle peut se déplacer dans la hiérarchie des perfections, monter ou descendre, sans toutefois perdre son caractère distinctif. Telle est la vraie théorie. Or, un être imperfectible est celui qui est parvenu au sommet de la perfection. Il ne

pourrait pas derechef se perfectionner, puisqu'il possède déjà toutes les perfections. Par conséquent, la personnalité en lui revêtira ses propres conditions, c'est-à-dire qu'il sera impossible de trouver au-dessus d'elle une autre personnalité plus parfaite. Le mouvement ascensionnel ne va pas plus loin : il a atteint son terme final.

L'imperfectible exclut la personnalité. Mais nous avons précisément démontré le contraire : nous avons observé que plus est large la sphère de perfectibilité d'un être, plus est faible son individualité ; plus, au contraire, se rétrécit la sphère de perfectibilité, plus aussi se fortifie et s'épure la personnalité. Il nous est, dès lors, permis de dégager cette conclusion, à savoir : que la perfectibilité et la personnalité sont en raison inverse : la personnalité suit les oscillations de l'imperfectibilité. Plus l'une monte, plus l'autre aussi monte : plus l'une s'affaiblit, plus l'autre aussi s'affaiblit... De ce principe il suit que là où la perfectibilité a complètement disparu, la personnalité est arrivée au dernier stade de son évolution progressive.

Il est temps de clore cette analyse. Si le lecteur nous a bien suivi, il a dû s'apercevoir sans effort que nous avons envisagé l'absolu sous tous les aspects possibles : nulle part nous n'avons pu découvrir une incompatibilité avec la personnalité. Bien plus, dans toutes les sphères que nous avons successivement parcourues, nous avons saisi un phénomène d'admirable harmonie. L'absolu nous est toujours apparu comme réclamant la personnalité, et celle-ci comme étant nécessaire à celui-là. Le panthéisme peut en prendre son parti : ce n'est pas dans l'analyse de l'absolu qu'il trouvera le triomphe de ses idées et la ruine de la personnalité de Dieu. Il a eu beau tourner autour de la place, il n'a pas pu y pénétrer ; il n'y a pas d'entrée pour lui, ou plutôt, je me trompe, il y est entré, mais pour y essuyer une cruelle défaite.

IV

Jusqu'ici nous avons été obligés de faire face aux attaques de l'ennemi, et d'écouter ses griefs. L'heure est venue de quitter le terrain toujours brûlant de la polémique pour entrer dans la sphère plus calme de l'exposition, où l'esprit se retrempe et la pensée philosophique se sent plus à l'aise. Nous avons tort pourtant de dire que nous allons mettre le pied dans le domaine de l'exposition. Ce n'est pas l'exposition pure que nous aborderons, car, même ici, nous ne pourrons pas écarter la discussion qui envahit et pénètre irrésistiblement une telle question. Seulement la controverse changera d'allure, prendra une autre tournure et revêtira une autre forme. Ce ne sera plus l'apologétique ou la défense ; ce sera un peu, malgré nous, la polémique ou l'attaque. Pour le défenseur d'un dogme, c'est une vraie jouissance de montrer à ses adversaires la faiblesse de leur position et les contradictions dans lesquelles ils se débattent.

La réalité de la personnalité de l'absolu s'impose spontanément à une calme réflexion. A vrai dire, on serait même porté à croire, si l'on s'en tenait strictement aux résultats de l'analyse, que l'absolu seul est personne, et qu'en dehors de lui il n'y a plus de place pour la personnalité.

Quelles que soient les divergences d'opinion que l'on puisse avoir sur les éléments intégrants de la personne, sur les moindres détails de sa nature, on tombe cependant d'accord pour reconnaître que la personne est quelque chose de complet, d'existant en soi. Avec les scolastiques, nous avons appelé *incommunicabilité* ce caractère primordial de la personnalité. Les modernes, qui sont quelque peu dépaysés dans le langage scolastique, se basant sur le mot *individu*, appellent *indivision* cette même propriété. Ce n'est qu'une différence de noms ; le fond ne change pas. A coup sûr, on veut indiquer par là qu'il est de l'essence de la personne de posséder une certaine indépendance : le doute n'est pas possible à ce sujet. Un être totalement dépendant n'est pas personnel : la personnalité commence à se constituer, lorsque l'être commence à recouvrer son in-

dépendance. Sans entrer dans de plus longues explications, tenons-nous en à ces données générales admises par tout le monde.

Maintenant il ne s'agit que d'en faire l'application à l'absolu. L'indépendance est donc la marque distinctive de la personne ; c'est par là qu'on la juge. Les conséquences de ce principe sont claires. A mesure que l'indépendance augmente, la personnalité tend à se parfaire, à se rapprocher de la limite idéale. Là où nous rencontrerons plus d'indépendance, là aussi nous constaterons l'expression d'une plus forte personnalité. Par un infaillible parallélisme, ces deux propriétés marchent de pair, subissent les mêmes vicissitudes, sont soumises aux même fluctuations. Or, qu'est-ce que l'absolu au point de vue de l'indépendance ? Il nous est aisé à présent de le savoir. L'absolu, c'est l'entière indépendance, l'indépendance arrivée à sa plus haute mesure. Ici elle est dans toute sa plénitude ; elle est soustraite à toute diminution.

Par les analyses antérieures, nous avons remarqué que l'absolu est dégagé de tous les liens que l'on peut concevoir ; tous les liens qui sont capables de subordonner un être n'ont aucune prise sur sa nature. Impossible de découvrir en lui une ombre de dépendance. Les autres personnalités ne comportent qu'une incommunicabilité relative, limitée, substantielle : l'absolu possède une incommunicabilité totale, absolue comme lui ; elle descend jusqu'aux moindres relations, jusqu'aux plus minces rapports. L'absolu existe uniquement concentré en lui-même par la vertu infinie de sa nature et de ses propriétés. Dès lors, c'est en lui que se réalise la plus haute personnalité. La marche a été progressive : à mesure que tombaient les liens de subordination la personnalité gagnait en ampleur, en puissance, en perfection. L'absolu a atteint le sommet de l'incommunicabilité : il est donc en possession du suprême idéal de la personnalité.

Dans cette sphère pure et supérieure à tous les domaines du fini et du contingent, l'imparfait n'existe plus : il ne peut pas y pénétrer. C'est le parfait qui règne dans toute

sa splendeur ; c'est l'idéal qui trouve sa réalisation, et, par conséquent, c'est la personnalité rayonnant dans toute sa pureté, exempte de tout mélange qui serait de nature à l'abaisser et à la ternir. Noblement assise sur le sommet de l'immuable perfection, elle est au-dessus de toutes les déchéances. Là les deux ordres qui se partagent l'empire de l'intelligible n'existent plus séparément. Le réel et l'idéal se sont unis dans une harmonieuse unité, et de cette union est résultée la personnalité de l'absolu.

L'*autonomie* nous suggère, avec non moins de force et de clarté, des conclusions identiques. La philosophie contemporaine qui, à tort ou à raison, vit de Kant et relève de lui, a donné une très haute importance à l'idée d'autonomie, dans les diverses branches du savoir. On a assez, Dieu merci, préoccupé nos esprits avec le brandon de l'autonomie. En psychologie, l'autonomie de la volonté est devenue un dogme indiscutable. Elle est nécessaire, nous a-t-on fréquemment répété, elle est nécessaire à la constitution de la personne humaine. Ebranler l'autonomie de la volonté, c'est mettre en péril la dignité, l'existence même de la personnalité humaine.

Nous n'avons pas, pour le moment, à examiner et à discuter la justesse de pareilles affirmations. Une complète autonomie est-elle réellement nécessaire à la constitution de notre personnalité? C'est une question qu'il ne nous incombe pas de traiter ici.

Ce que nous voulons, c'est combattre les adversaires par leurs propres armes et dévoiler l'illogisme de leur procédé scientifique. Ils réclament impérieusement l'autonomie pour fonder la personne humaine. Il semble au moins qu'ils eussent dû être conséquents, et poursuivre jusqu'au bout l'application de ce grand principe. Malheureusement, il n'en est rien, et nous sommes encore condamnés à enregistrer une abdication.

Quand nous venons, mettant à profit leurs propres idées, leur montrer une complète autonomie, la plus grande qu'il soit possible d'imaginer ; quand nous leur montrons l'absolu en possession de cette parfaite au-

tonomie, soustrait à la plus légère dépendance ; quand nous leur faisons voir l'autonomie d'un côté et l'individualité de l'autre obéissant aux lois d'une merveilleuse progression et, semblables à deux lignes convergentes, aboutissant à un terme unique, se confondant là dans une suprême synthèse, et constituant cet Etre incomparable que nous nommons l'absolu, ils devraient, selon toutes les vraisemblances, pousser l'enthousiaste exclamation d'Archimède. Loin de là ! Par un mouvement instantané de recul, par une tactique inexplicable, ils se récrient, et ils se jettent dans les négations. L'autonomie est, à leur avis, un élément indispensable pour constituer la personne humaine ; mais, en présence de l'absolu, c'est-à-dire de l'être qui possède la plus haute autonomie, ils s'écrient : « Non, non : l'absolu n'est pas personne ! »

C'est par cet étrange procédé qu'ils arrivent à ériger en élément destructeur de la personnalité ce qu'ils avaient regardé comme son indispensable fondement. Seulement, c'est en variant la tactique et en obéissant à des préoccupations d'ordre divers. L'autonomie était nécessaire à la constitution de la personne, quand il s'agissait de soustraire l'homme à toute dépendance par rapport à un être supérieur, et de tirer du fond de sa nature une métaphysique aussi bien qu'une morale. Mais maintenant, s'apercevant que cette même autonomie, arrivée à sa plus pure expression, va établir d'une manière irréfragable la personnalité divine, ils font volte-face, et brûlent ce qu'ils avaient adoré. C'est là notre meilleure revanche. Panthéistes, elle est jolie, votre logique !

Du reste, il en sera toujours ainsi pour toute pensée qui s'engage obstinément dans la voie de l'erreur. Ce sera l'éternel et éclatant châtiment de toute philosophie anti-chrétienne, de se contredire elle-même, de renier ses propres doctrines, de renverser le simulacre d'édifice qu'elle avait laborieusement construit. Semblable au Dieu de l'ancienne mythologie, elle sera obligée de dévorer ses propres principes et de ne vivre que de subterfuges et d'expédients indignes assurément d'une doctrine sérieuse.

Ce n'est pas impunément qu'on s'attaque aux notions fondamentales dont a toujours vécu le génie de l'humanité ; ce n'est pas impunément qu'on s'acharne à saper les fondements sans lesquels on n'a jamais pu construire une métaphysique ; ce n'est pas impunément qu'on ébranle l'édifice dans lequel la pensée humaine, à toutes les époques, a été contrainte de chercher refuge pour échapper à un naufrage inévitable : s'obstinant à vouloir graviter en dehors du centre de la vérité, la philosophie adverse ne peut rien établir, rien raccorder, rien expliquer. Elle chancelle, elle tourbillonne dans un insondable abîme, où elle jette confusément des éléments incohérents, des lambeaux épars qui se heurtent et s'entrechoquent sans cesse. La pensée se perd dans ce désordre; et lorsqu'on essaye de faire le bilan de ce travail philosophique, lorsqu'on tente de saisir ces fantômes aériens, on ne rencontre sous la main que le chaos, si toutefois on ne plonge pas dans le néant.

(*A suivre*) V. Ermoni.

TÉTRALOGIE, — TRISTAN ET ISEULT, — PARSIFAL

TROIS MOMENTS DE LA PENSÉE
DE RICHARD WAGNER

4. — L'ANNEAU DU NIBELUNG, OU TÉTRALOGIE.

§ 1. — *La thèse révolutionnaire.*

Wagner avait composé dès 1848 un poème en trois actes : *La Mort de Siegfried*, qui, développé, complété, devint ce magnifique drame : *L'Anneau du Nibelung* [1], dont le texte [2] fut imprimé en 1853 et communiqué à quelques amis seulement [3].

Ces dates ont leur importance ; c'est en effet le 14 juin 1848 que Wagner prononça devant les membres de l'Union des Patriotes son fameux discours sur l'abolition de la monarchie. Une année plus tard, dans les premiers jours de mai, il prenait part à l'insurrection de Dresde. Son ami intime Ferdinand Praeger a raconté ces évènements en grand détail [4]. La lettre adressée à Edouard Rœckel (frère d'Auguste R.) ne peut laisser aucun doute sur la participation réelle de Wagner au mouvement révolutionnaire : « Bien que je n'eusse pas accepté de rôle spécial, dit-il, cependant j'étais

1. *L'Anneau du Nibelung* est divisé en un prologue et trois parties destinées à être exécutées en quatre jours consécutifs, de là son nom de *Tétralogie*. Nous indiquerons les diverses parties par la lettre initiale : R. *Rheingold* (l'Or du Rhin) ; W. *Walküre* (la Walkyrie) ; S. *Siegfried* ; G. *Gœtterdæmmerung* (le Crépuscule des Dieux) ; — nous renverrons à l'édition Schott, Mayence et Paris, 1876.

2. La musique de *l'Or du Rhin* fut terminée en 1854, celle de la *Walkyrie* en 1856, celle de *Siegfried* en 1869, celle du *Crépuscule* en 1874.

3. Praeger, p. 200. — Biographie de Wagner par Nohl, chap. IV.

4. Chap. XV. Cfr. lettre à E. Rœckel, p. 188.

présent partout, surveillant activement l'entrée des convois. .... Je fus activement engagé dans le mouvement révolutionnaire au moment de la lutte finale, et ce fut un hasard si on ne me fit pas prisonnier avec Rœckel et Bakounine.»

M. Chamberlain n'a point parlé de cette lettre dans son plaidoyer en faveur de Wagner récemment inséré dans les *Bayreuther Blætter*[1]. Il y a pourtant du vrai dans sa thèse. Si, comme l'affirme Praeger[2], Wagner a saisi le fusil, ce n'est que sous le coup d'une vive et subite indignation; il n'était point, pour cela, ce qu'on appellerait aujourd'hui un anarchiste, partisan de la *propagande par le fait*. Sa vraie pensée, il l'a bien résumée dans les lignes suivantes: « La possibilité d'un changement radical dans la constitution de la société sembla se révéler soudain à moi... : je me tournai donc vers le nouveau mouvement qui était si plein de promesses pour mon rêve[3]. Mais, après un court examen de ces systèmes, je commençai a être troublé en me demandant si l'élément purement humain, qui était le fondement de la révolution, n'allait pas être perdu de vue au milieu des disputes prédominantes des partis sur la valeur des différentes formes de gouvernements, la différence entre elles étant, après tout, simple question de préférence[4]. » Pour Wagner la question *morale* et *artistique* primait donc la question *politique*. Il n'en avait pas moins « activement » participé à l'organisation de l'émeute, et il fut exilé non seulement de la Saxe, mais de l'Allemagne.

Réfugié à Zurich, il y composa trois de ses œuvres théoriques les plus importantes: *Art et révolution*, *L'Œuvre d'art de l'avenir*, *Opéra et drame*. Ces travaux d'analyse

1. Sechzehnter Jahrgang 1893. Fünftes und sechstes Stück. M. Chamberlain ne fait allusion p. 142 qu'à la lettre à Auguste Rœckel mentionnée p. 176 par Praeger.

2. P. 184, d'après le témoignage de Hainberger, confirmé par Wagner lui-même. Il s'agissait de venger la mort d'une jeune fille tuée par les Prussiens sur une barricade.

3. Son rêve, c'est la réforme de l'art, devenu un moyen de détourner le public « de tout ce qui est le mal, la trivialité, le lieu commun, la frivolité et la fausseté », réforme qui devait résulter du changement des conditions sociales.

4. *L'Œuvre d'art et la mission de ma vie*; fin du chapitre VII.

et de critique, s'ils coûtèrent à sa nature, lui permirent du moins de « dégager son esprit de toute incertitude et de toute confusion »[1] et de prendre une pleine conscience du caractère particulier de son génie.

Dès lors cesse en lui toute hésitation. Il s'enfonce, voyageur hardi et infatigable, dans ces vieux mythes aussi mystérieux et touffus que les antiques forêts de Germanie. Il se sent redevenu « l'artiste vrai, sans entraves[2] ». La gaieté de Siegfried, la joie de vivre et d'agir, remplissent son propre cœur lorsque, après avoir ressoudé les deux tronçons du glaive : la musique et la poésie, il s'élance pour combattre le monstre : l'art faux, corrompu et corrupteur, et conquérir la vierge divine toute grâce et toute lumière, harmonie et vérité. Il entend, lui aussi, l'oiseau chanter dans la forêt, l'être aérien, « vivant symbole de l'âme[3] », qui lui module les grandes pensées sur un rythme mélodieux. Wagner avait rêvé ce beau rêve de justice et d'amour qui hante les esprits élevés et les cœurs généreux, d'où sont sortis et sortiront pour la pauvre humanité toutes les améliorations et tous les progrès. Ce rêve, il nous le raconte dans le discours révolutionnaire du 14 juin, qui est la véritable préface de la Tétralogie[4].

Après avoir réclamé l'abolition des privilèges aristocratiques et l'établissement du suffrage universel : « Lorsque seront tombées, ajoute-t-il, les inimitiés, les jalousies qui séparent les différentes classes, et que tous ceux qui respirent sur notre chère terre d'Allemagne seront unis en un grand peuple libre, aurons-nous atteint le but ? Nous ne ferons que commencer. C'est alors qu'il faudra examiner hardiment, avec toute notre puissance de raisonnement, les causes de misère de l'état social actuel : le roi de la création, l'homme, avec ses hautes facultés physiques, morales, esthétiques, peut-il avoir été destiné par Dieu à être l'es-

1. *Ibid*, ch. VIII, p. 62.
2. *Ibidem*.
3. Ernst, *Richard Wagner et le Drame contemporain*, ch. XVI, p. 254.
4. H. Dinger, *Richard Wagners geistige Entwickelung* (Leipzig, Fritzsch, 1892), t. I, ch. III, p. 107, reproduit intégralement ce discours. Praeger, ch. XIV, p. 156, en donne une traduction anglaise.

clave d'un produit brut et inerte de la nature, du pâle métal ?

« L'argent[1] doit-il exercer sur l'homme, image de Dieu, une tyrannie assez dégradante pour asservir la noble et libre volonté humaine aux passions de l'usure et de l'avarice ? Tel est le premier combat que doit livrer l'humanité misérable et déchue pour reconquérir sa liberté. Cette guerre ne fera couler ni sang ni larmes. La victoire est assurée ; tous désormais seront convaincus de cette vérité : l'humanité atteindra le suprême bonheur quand tous les hommes actifs auxquels la terre peut donner la nourriture se réuniront mettant en commun leurs facultés si variées pour satisfaire, grâce à l'échange du travail, aux besoins les uns des autres et contribuer au bonheur général. Nous reconnaîtrons aussi que la société humaine est viciée dans son principe quand l'énergie des individus est restreinte et que leurs forces ne peuvent se développer librement, complètement... Nous verrons enfin que la société se maintient par l'activité de ses membres, et non par la prétendue activité de l'argent. Dieu nous aidera à démontrer et à appliquer ces principes. Alors s'évanouira comme un méchant esprit des ténèbres ce préjugé diabolique de l'argent. Avec l'argent disparaîtra sa séquelle honteuse des usures publiques et privées, des escroqueries du papier-monnaie et des spéculations frauduleuses. Ainsi se réalisera l'émancipation de la race humaine ; ainsi s'accomplira la pure doctrine du Christ, qu'on cherche à nous cacher sous la magie d'un dogme inventé à seule fin d'en imposer à un monde grossier de barbares simples d'esprit. »

N'est-ce pas là l'explication du thème étrange qui court d'un bout à l'autre de la Tétralogie et en fait l'unité : il faut rendre l'or aux filles du Rhin, rejeter le décevant métal au sein de la nature d'où on n'aurait jamais dû l'arracher ; c'est-à-dire : il faut supprimer la richesse, et du même coup la cupidité, l'ambition et les misères sans nombre qu'elles déchaînent sur le monde ? Le principe de ces calamités, en

1. C'est l'*argent*, non la *propriété*, que Wagner attaque dans ce discours, où il déclare d'ailleurs rejeter l'utopie *communiste*.

effet, c'est le dessèchement du cœur, la mort de tout désintéressement, de tout sentiment généreux, l'égoïsme enfin qu'engendrent fatalement la *richesse* et le *pouvoir*. Car, chose digne de remarque, Wagner ne sépare point la cupidité et l'ambition ; il ne s'agit pas seulement de l'or, mais d'une bague d'or assurant à qui la possède l'universelle domination.

Or à quel prix pourra-t-on la conquérir ? En renonçant à l'amour [1]. Et l'amour une fois éteint dans le cœur, on ne recule plus devant aucun crime : Fafner tue son frère Fasolt ; Mime, touché d'abord de compassion pour le malheur de l'infortunée Sieglinde, veut empoisonner, pour s'emparer de l'or fatal, Siegfried, l'enfant même qu'il a adopté et élevé ; Hagen, enfin, assassine lâchement le jeune héros. L'or porte malheur à ceux mêmes qui le touchent avec des mains pures et dont le cœur, comme celui de Siegfried, ne connaît point les calculs honteux. Combien forte la malédiction d'Albérich ! Combien vraie sa prophétie : « Or brillant, pour qui voudra te posséder, plus de joie, plus de bonheur, mais les soucis cuisants et les jalousies terribles, la crainte, la terreur et la mort ! [2] »

Mais rien n'égale, dans leur énergique concision, les dernières paroles de Brünnhilde [3], qui sont l'exact résumé de tout le poème : « Elle a passé comme un souffle la race des Dieux... Le trésor de ma science sacrée, je le livre au monde : le règne est fini des biens, de l'or et des pompes divines. Plus de maisons, de cours, de faste seigneurial ! Ils sont à

1. R., p. 16, 18, etc. — Il nous est impossible de donner ici une analyse des drames de Wagner ; nous renvoyons donc le lecteur à *Richard Wagner* par C. Mendès (in-12, Charpentier), et pour l'analyse psychologique des caractères et l'étude des sources à *L'art de R. Wagner* par Ernst (in-12, Plon), aux très intéressantes brochures : *Lohengrin*, *La Walkyrie*, *Siegfried*, *Parsifal* de Kufferath (Fischbacher). *Un pèlerinage à Bayreuth* par E. de S. Auban (in-12, Savine) contient une excellente appréciation de *Parsifal* et des *Maîtres chanteurs* ; les *Mélanges sur R. Wagner*, d'A. Soubies, un intéressant chapitre sur *les Fées*. Nous ne citons ici que des ouvrages faciles à lire. La bibliographie wagnérienne est des plus considérables ; un catalogue général publié récemment comprend 9462 numéros.

2. R., p. 60.

3. G. p. 85 : « *Nicht Gut, nicht Gold, noch gœttliche Pracht*, etc... ».

jamais brisés, les liens trompeurs des sombres traités, la dure loi des mœurs hypocrites. Une seule chose subsiste, qui dans les bons et les mauvais jours nous rend heureux : l'Amour ! »

Telle est bien l'idée de Wagner, du Wagner révolutionnaire de 1849, l'ami de Rœckel et de Bakounine. Qu'on lise les tirades exaltées qu'il insérait alors dans le journal démocratique *Volksblætter*, de Rœckel, en particulier cet article enthousiaste qui parut un mois à peine avant l'émeute de Dresde, véritable dithyrambe en l'honneur de la Révolution[1].

Il la représente portée sur l'aile de la tempête, la tête haute, environnée d'éclairs, tenant d'une main le glaive, de l'autre le flambeau, l'œil sombre, dur et menaçant ; et cependant, pour qui ose la regarder en face, quel jaillissement d'amour pur, quel rayonnement de bonheur ! Elle s'adresse à tous les souffrants, à toutes les victimes d'une société égoïste : « Je suis, dit-elle, la vie qui éternellement crée et rajeunit !.. Je viens détruire le pouvoir d'un seul sur tous, des morts sur les vivants, de la matière sur l'esprit ; je veux anéantir la puissance des potentats, de la loi et de la propriété. Que l'homme n'obéisse plus qu'à lui-même, que son désir soit son unique loi et sa force tout son avoir ; car il n'y a de saint que l'*homme libre* et il n'y a rien de plus grand que *lui* !... Désormais, plus de haine, d'envie, de malveillance, d'inimitiés ! Vous devez tous vous saluer comme frères ; et libres, libres dans votre volonté, libres dans vos actes, libres dans vos plaisirs, vous connaîtrez le prix de la vie ! Je suis le Dieu unique que reconnaissent tous les êtres, le grand Tout qui embrasse la nature entière et lui communique la vie et la joie ! »

C'est la même thèse que soutiennent de nos jours ceux qui prêchent le *retour à la nature*. « Les lois disent-ils, ont été nécessaires : au commencement, qu'ils étaient bipèdes, nos aïeux en usèrent comme béquilles. Elles les soutinrent jusqu'au point où nous sommes. Rejetons cet appareil désormais superflu et gênant. Les dogmes et les codes nous

1. *Richard Wagner's geistige Entwickelung*, von Hugo Dinger, tome I, p. 233.

ont mis dans le sang la pitié et la justice : aujourd'hui que nous nous en sommes assimilés la meilleure part, ils ne font plus que nous embarrasser de leurs formules. C'est la pulpe des aliments assimilés. Expulsons ces détritus... Débarrassons-nous de cet énorme amas de fictions désormais sans sucs, préjugés dont nous sommes ralentis, qui entravent notre vue et déterminent des fautes fictives en même temps qu'ils légalisent de vrais crimes [1]. »

On comprend dès lors cette hardiesse si souvent reprochée à Wagner, d'avoir transporté sur la scène les amours illicites d'un frère et d'une sœur, Siegmund et Sieglinde. Sans doute, on pourrait observer que dans les mythes primitifs ces mariages entre jumeaux paraissent symboliser l'étroite connexion entre phénomènes simultanés [2] ; on pourrait ajouter que, d'après la Bible elle-même, l'espèce humaine a dû son accroissement à des unions de ce genre ; mais ce serait esquiver la difficulté.

L'intention très nette de Wagner est d'établir un contraste entre l'amour vrai de deux êtres chez qui la communauté du sang n'est qu'un symbole de la parenté des âmes, et l'esclavage honteux auquel Hunding a soumis Sieglinde et que son égoïsme décore du nom de mariage.

Uniques représentants sur cette terre de la race divine, Siegmund et Sieglinde pouvaient seuls se comprendre. La même flamme céleste brillait dans leurs regards [3]. Leur amour, ce n'est pas le vulgaire *coup de foudre*, mutuelle obsession de deux êtres nerveux et débiles, mais bien l'immédiate sympathie, le don réciproque, irrévocable, de deux cœurs vivant de la même vie.

Fricka, la « protectrice du mariage et des serments sacrés [4] », dans une longue discussion avec Wotan, attaque violemment cette union de Siegmund et de Sieglinde. Celui-ci lui répond : « Qu'ont-ils donc fait de mal, ces jumeaux

1. Maurice Barrès, *L'Ennemi des lois*, p. 280.
2. Dans le cas présent : le Printemps et l'Amour. Se rappeler qu'en allemand *amour* est du féminin. W. p. 21.
3. W. pp. 6 ; 9 ; 16 ; 23.
4. « Der Ehe Hüterin — Um der Ehe heiligen Eid... ich klage ». W., p. 28.

qu'unit l'amoureux printemps? L'amour les a ensorcelés ! » Et comme Fricka, mise hors d'elle par cette absence de sens moral, éclate en reproches : « Tu n'as jamais vu rien de pareil, reprend Wotan avec le plus grand calme, eh bien ! sois-en témoin aujourd'hui ; alors même que cela ne serait jamais arrivé, qu'importe? Sache ce qu'est une union spontanée ; souris à cet amour, et bénis le lien de Siegmund et de Sieglinde[1]. »

On a prétendu que Fricka symbolise la raison, la conscience morale[2]. Nous ne le croyons pas. Le véritable caractère de l'épouse stérile de Wotan se résume en ces mots : « Tu ne peux comprendre que ce qui se passe d'habitude[3]. » La convention, la tradition, envisagée par un esprit borné incapable d'admettre des exceptions et de corriger la lettre de la loi par une interprétation intelligente, la coutume maintenue, protégée, parce qu'elle est la coutume, et non point à cause de l'élément rationnel qu'elle peut renfermer, tel est son domaine.

Quant au mariage de Wotan et de Fricka, il s'explique aisément : le pur instinct (Wotan) serait un torrent dévastateur s'il n'était contenu, dirigé, par l'ensemble des conventions sociales. Mais, pour s'unir à Fricka, Wotan a dû sacrifier un de ses yeux[4] ; c'est-à-dire qu'il ne voit qu'*un* seul aspect des choses, l'aspect conventionnel, utilitaire ; l'*autre*, l'aspect vrai de la libre nature, lui échappe à jamais[5].

Pourtant Wotan a aimé Erda, la Sagelle éternelle[6] ; il a fait effort vers l'intelligence ; aussi conserve-t-il comme un souvenir, une vague intuition d'un ordre de choses supérieur[7], où le mariage, par exemple, ne serait plus réglementé par des lois établies par les plus forts en vue de leurs

1. W., p. 28, 31.
2. Dans une lettre à Uhlig (12 nov. 1851) Wagner dit que Fricka représente les *mœurs* (Sitte), ce qui n'est pas la même chose que la *morale* considérée sous son aspect idéal, absolu.
3. *Stets Gewohntes nur magst du versteh'n*. W., p. 31.
4. R., p. 22. — G., p. 6 représente, au contraire, le mythe primitif.
5. W., p. 40. 76, 77 ; S. 49, 81.
6. S., p. 75.
7. W., p. 40.

commodités et de leurs intérêts : « Sacrilège, s'écrie-t-il, le serment qui unit deux êtres qui ne s'aiment point ![1] » Fricka se voile la face, déclarant qu'envers et contre tous elle défendra les justes noces.

La scène serait comique si le redoutable problème qu'agitent les deux époux n'était, au fond, celui de l'amour libre, thèse chère à plus d'un réformateur, dont nous trouverons, du reste, au cours de ce poème, une réfutation inattendue.

Et non seulement la hiérarchie sociale, les lois, la propriété, le mariage seront modifiés, transformés par la Révolution ; l'ordre religieux lui-même sera renversé et détruit. Wagner inscrit en tête de la dernière partie de la Tétralogie ce titre significatif : *Crépuscule des dieux*. Jusque-là le Dieu de Wagner, bien que conçu de façon un peu vague comme « le Dieu de la joie et du bonheur, le Dieu qui a créé la musique [2] », reste néanmoins distinct du monde, conscient, personnel ; mais — on reconnaît là l'influence de l'école hégélienne et des théories de Feuerbach [3] — il ne tarde pas à se confondre avec la force éternellement créatrice de la nature, qui trouve dans l'homme son expression suprême.

Wotan, le maître des dieux, disparaîtra, et avec lui toute la cour céleste : à l'homme désormais appartiendra la domination du monde, à « l'homme libre, fort et noble, tel que la nature l'a fait [4] ». Siegfried, tout resplendissant de jeunesse et de force, symbolise l'humanité nouvelle. Wotan a pressenti son avènement et l'a prédit à Fricka : « Tu ne comprends que ce qui se passe à l'ordinaire, mais ma pensée se porte sur ce qui ne s'est jamais vu. Écoute : ce que les dieux ne peuvent faire, ce qui m'est impossible à moi-même, il l'accomplira, le héros dégagé de toute protection

1. W., p. 28.
2. *Ein glucklicher Abend*, G. S. T. I, p. 149.
3. Cfr. l'ouvrage précité d'Hugo Dinger, T. I, chap. V, § 2. Comparer par exemple, le style du discours à l'Union des patriotes (1848) avec celui de l'article sur la Révolution (1849) où la nature et l'homme ont remplacé Dieu.
4. L'*Œuvre*, etc. ch. VII, p. 48, 49 ; chap. VIII, p. 55, 56.

divine, affranchi de la dépendance des dieux [1] ! » A sa fille Brünnhilde il tient le même langage, et salue d'avance le héros absolument libre qui ne s'est jamais incliné devant la puissance divine, agit avec une pleine spontanéité et se crée lui-même [2].

Voyez Siegfried s'élancer dans la forêt, brandissant le glaive qu'il a forgé de ses propres mains : « Rien ne me retient, s'écrie-t-il, rien ne me lie.... Je n'ai ni patrie, ni maison, ni biens ; je n'ai reçu que mon corps, et je l'use à la peine ! Je n'ai qu'une épée et, c'est moi qui l'ai faite[3] ! »

Un jour qu'il rencontre Wotan, le dieu essaye de lui barrer la route avec la lance sur laquelle sont gravées les Runes [4], symboles des traditions religieuses et sociales de la vieille humanité : « Arrière, s'écrie Siegfried, aurai-je toujours un vieux sur mon chemin ? » Et d'un coup de son épée, il fait voler en éclats la lance de Wotan... « Va donc, reprend le dieu, je ne puis plus te retenir [5] ! »

Et « l'homme libre » poursuit sa marche triomphante.

Mais quelle est donc cette « œuvre » dont parle si souvent Wotan [6], et que seul l'homme libre pourra réaliser ?

Nous touchons ici au cœur même de la philosophie de Wagner, à sa conception métaphysique du monde. Dans la Tétralogie, la thèse *métaphysique* et la thèse *révolutionnaire* sont étroitement mêlées, comme les fils d'or que tressent les Nornes [7].

1. W. p. 31.
2. W. p. 39, 40, 41, 83. — S. p. 47, 77.
3. S. p. 18, 80. — G. p. 21.
4. « Heil'ger Verträge Treue-Runen Schnitt in den Schaft er ein. » S. p. 24. Cfr. p. 25 et G. p. 6, 7 ; R. p. 27. Les Runes sont originairement une collection de sentences pratiques et de règles morales concernant la vie simple des vieux Germains. Il est probable que dans le cas présent il s'agit aussi de formules magiques (cfr. *Runenzauber*, R. p. 33) assurant à Wotan la domination sur les dieux, les géants et les nains.
5. S. p. 81, 84.
6. W. p. 31, 40; S. p. 78.
7. S. p. 74 et G. Vorspiel.

§ 2. — *La thèse métaphysique.*

Est-ce atavisme, curiosité naturelle, dégoût de nos philosophies? toujours est-il que nous aimons à nous reposer de nos analyses subtiles et de nos raisonnements compliqués dans les images naïves et si voisines de la nature où se réflètent les croyances antiques. Ainsi nous plaît-il de voir le soleil parcourant l'azur céleste représenté par le Voyageur au manteau bleu, à l'œil unique [1], le tonnerre, par le lourd marteau de Donner, l'arc-en-ciel devenu le pont splendide jeté entre la terre et le Walhall [2].

En maint endroit le dieu n'est pas encore complètement dégagé du phénomène dont il est la personnification : l'arrivée de Wotan ne fait qu'un avec celle du vent, de la tempête, et dans le nuage éclairé par la foudre paraît la Valkyrie.

Toutefois, quand on aborde l'étude d'une mythologie aussi antique que celle des Germains et des Scandinaves, il faut bien se garder d'y vouloir retrouver nos conceptions modernes. Nous ne pouvons prononcer le mot *dieu* sans qu'immédiatement resplendisse aux yeux de l'esprit cet idéal de perfection morale qu'avaient entrevu les Sages de la Grèce et que l'Évangile a rendu populaire.

Nos ancêtres barbares ne s'élevaient point si haut. Quelques-uns, sans doute, subissaient dans leur raison et leur conscience cette influence supérieure qui leur faisait soupçonner par delà leurs dieux un Destin, une Justice, une Loi ; la foule se contentait de personnifier les forces tour à tour bienfaisantes et hostiles de la nature et d'entretenir avec elles des rapports intéressés. Notre langage religieux fourmille de métaphores qui furent prises à la lettre par nos ancêtres.

1. Wotan (Odin, Wodan, racine Wehen, Fάημι, ἄημι) était originairement le dieu de la tempête ; il finit par être considéré comme le dieu suprême ; il reçut alors les attributs du ciel : le manteau bleu avec des étoiles d'or représentant l'azur ; le chapeau qui voile son front, le nuage qui cache le soleil ; l'œil unique, le soleil (Cf. l'*œil* du soleil R. 73, S. 70 ; G. 63, etc).

2. R. p. 72.

N'est-ce point par atavisme, qu'au lieu de nous recueillir et de rentrer en nous-mêmes, instinctivement, quand nous parlons de Dieu, nous levons les yeux vers le ciel :

Aspice hoc sublime candens quem invocant omnes Jovem [1].

Ces vieux mythes, en traversant la conscience et l'imagination de Wagner, ont subi de profondes transformations. Pour lui, Wotan n'est plus seulement le ciel, la lumière ou le soleil, mais bien la force productrice de la nature, la volonté créatrice [2], infatigable, inépuisable, déterminant dans le monde le mouvement incessant du tourbillon vital.

Mais c'est une volonté aveugle, purement instinctive, dont le but unique est de se conserver, de se développer, de se défendre contre les forces adverses. Cette volonté est symbolisée en Wotan par son insatiable désir de domination, qui le pousse à faire construire par les géants le Walhall, à la fois palais luxueux et forteresse redoutable [3].

L'orgueil égoïste de Wotan, c'est la faute originelle [4] d'où découlent tous les malheurs du monde. Bien avant qu'Alberich eût arraché l'or aux filles du Rhin et forgé l'anneau fatal, Wotan a conclu avec les géants un traité sacrilège : en échange du *burg* qui lui assurera toute sécurité, il leur a promis Freïa, la gracieuse déesse ; à l'amour il a préféré le pouvoir.

Dès lors la volonté créatrice est viciée dans son fond : l'instinct naturel a fait place à la convention intéressée. Il faut s'attendre à toutes les catastrophes. Voici, en effet, que Wo-

1. Ce vers d'Ennius est bien commenté par Cicéron *De natura Deorum*, l. II, § XXV.

2. Evidemment il ne s'agit pas ici de création *ex nihilo*. — Pour Wotan, renoncer à créer, c'est renoncer à sa puissance, à son être ; quand il est décidé à cette abdication, il s'écrie : Zu schauen kam ich, nicht zu schaffen ! S. p. 44.

3. R., tout le commencement de la 2e scène, et p. 73.

4. « An allem was war, ist und wird, frevelst, Ewiger, du ! » R., p. 59. Ces paroles sont adressées à Wotan par Alberich à l'occasion du rapt de la bague, mais ce vol se lie d'une manière indissoluble à l'épisode de Freïa p. 20, 36... Cf. du reste l'apostrophe de Brünnhilde aux dieux. « Erschaut eure ewige Schuld ! » G. p. 83.

tan dérobe lâchement l'or au Nibelung; pour conserver l'anneau gage de la souveraine puissance, il abandonne Freïa. Sa soif de domination est à ce point ardente, inextinguible, que pour s'assurer appuis et défenseurs il s'épuise en créations nouvelles. Mais ces nouveaux êtres, ce ne sont que les reflets de lui-même, c'est toujours lui sous d'autres formes, ce sont les mêmes aspirations inassouvies, les mêmes angoisses, les mêmes désirs torturants: « Détresse ! détresse ! » s'écrie Siegmund, fils de Wotan. Et Fricka jette à la face de son époux ce cruel reproche: « Cette détresse, c'est ton œuvre ! [1] »

Depuis que la volonté créatrice a fléchi et abandonné la direction que lui traçait sa nature, depuis qu'elle a substitué à l'impulsion naturelle, à l'amour, les conventions artificielles, les traités factices, les lois qui protègent ses jouissances égoïstes, le mal et la douleur sont au cœur des choses. Désormais, l'être qui obéira à sa nature viendra se heurter à la loi et en deviendra la victime. Wotan en a fait de bonne heure la douloureuse expérience : il a tressailli de joie en voyant Sieglinde et Siegmund s'aimer de l'amour vrai qu'inspire la nature; de la libre et joyeuse union de ces deux forces issues directement de lui-même, il espérait voir jaillir une force, une vie plus intense; mais l'impassible Fricka lui rappelle les exigences de l'ordre établi : et voilà Wotan réduit à l'affreuse nécessité d'ordonner la mort de Siegmund !

Comme il comprend alors sa faute ! Comme il regrette amèrement d'avoir abdiqué sa liberté ! Comme il voit clairement que l'organisation actuelle des choses est mauvaise dans son principe, qu'il faut changer l'orientation du monde : éclairer l'instinct par l'intelligence et, de l'égoïsme qui ne sait que piller ou tuer, revenir à l'amour qui donne et vivifie ! Lui qui tremblait jadis à la seule pensée que sa domination pût courir quelques risques, abdique aujourd'hui, de plein gré, ce pouvoir égoïste et criminel. Non seulement il se résigne à sa déchéance, mais il la désire, il l'appelle de tous ses vœux : « Disparais donc, splendeur divine, éclat trompeur ! Ecroule-

1. W. p. 25; 32.

toi, palais que j'ai bâti ! Mon ouvrage, je l'abandonne ! Je ne réclame plus qu'une seule chose : la fin ! la fin ! [1]. »

Ainsi, Wagner affirmait à bon droit que la Tétralogie était « l'expression la plus complète de ses vues sur le monde [2] ». Il y a là, en effet, toute une philosophie qu'on a pu croire inspirée de Schopenhauer. Il faut remarquer toutefois que le texte de la Tétralogie parut en 1853 ; or ce n'est qu'en 1854 [3] que Wagner commença la lecture des ouvrages du philosophe de Francfort. Il se prit d'un grand enthousiasme pour des idées qui présentaient avec les siennes de grandes anologies et envoya de suite à Schopenhauer un exemplaire de l'*Anneau du Nibelung* en témoignage « de remerciment et de vénération ».

De profondes différences séparent toutefois la conception philosophique de Wagner des théories de Schopenhauer.

L'auteur du *Monde comme représentation et comme volonté* suppose à l'origine des choses une « volonté de vivre » (un effort, une souffrance par conséquent [4], et un mal par essence) qui se réalise, s'objective à différents degrés dans les êtres divers dont se compose le monde. Une telle volonté pourvoit les créatures de tous les moyens de conservation et de défense : l'intelligence, par exemple, est un auxiliaire indispensable pour la conservation de l'individu et la propagation de l'espèce. Mais l'homme possède un surplus, un excédent d'intelligence qui n'est pas utilisé au service de la volonté. Il s'en servira pour se rendre compte de son état misérable et secouer le joug de cette volonté tyrannique. La contemplation esthétique commencera la délivrance, qui s'achèvera par la pratique de la morale et de l'ascétisme, par l'entière négation de la volonté de vivre.

On croit assez généralement que cette négation se traduit

1. W. p. 41.
2. Lettre à Uhlig, du 31 mai 1852.
3. Cfr. *Wagner und Schopenhauer*, par Haussegger (Leipzig, Reinboth), p. 4.
4. Là est le sophisme de Schopenhauer. *Tout* effort n'est pas une souffrance, un mal. L'effort n'est une souffrance que quand il y a disproportion entre l'activité dépensée et l'activité disponible.

par un néant *absolu*. Il semble bien, en effet, que logiquement il en dût être ainsi ; mais à maintes reprises [1] Schopenhauer affirme qu'il s'agit seulement d'un néant *relatif*, d'une négation de l'état actuel, qui est lui-même, avec toutes ses misères et ses souffrances, une véritable négation. Si l'on voulait à tout prix, ajoute Schopenhauer, se faire de cet état une idée positive, « il n'y aurait point d'autre moyen que de se reporter à ce qu'éprouvent ceux qui sont parvenus à une négation complète de la volonté, à ce que l'on appelle extase, ravissement, illumination, union avec Dieu, etc... ; mais (cet état) n'appartient qu'à l'expérience personnelle ; il est impossible d'en communiquer extérieurement l'idée à autrui [2]. »

L'analogie entre Wotan et la « volonté de vivre » est évidente ; de part et d'autre, c'est la même force suprême, toujours en mouvement, attestant par des créations sans nombre son inépuisable fécondité. Mais Wagner ne l'envisage pas comme mauvaise dans son essence ; s'il qualifie parfois Wotan de « sauvage », de « furieux », il insiste non moins sur son désir ardent d'une meilleure organisation du monde, sur ses aspirations vers l'intelligence [3] et l'amour [4].

L'intelligence véritable, la raison, est personnifiée non

1. *Le monde*, etc., t. I, § 68, p. 415 ; § 71 ; t. III, ch. XVIII, p. 10 ; ch. XLVIII, p. 420, 424 ; ch. L, p. 452, 455.
2. *Le monde*, etc., t. I, § 71.
3. S., p. 74. Voir surtout W., p. 37 : Zu wissen begehrt es den Gott, etc.
4. W., p. 37 : « In der Macht gehrt'ich nach Minne », p. 48 : « Du liebst Siegmund... », p. 76, 77 : « So thatest du was so gern zu thun ich begehrt ». Ce sont les Nains qui personnifient dans la Tétralogie la haine, la jalousie, les passions basses. C'est le nain Alberich qui renonce à l'amour, R., p. 18, mais non aux jouissances sensuelles, R., p. 17 ; à prix d'or, il séduit une femme ; il a d'elle un fils, Hagen, le meurtrier de Siegfried : « Des Hasses Frucht, dit Wotan, hegt eine Frau ; des Neides Kraft kreiss't ihr im Schosse : das Wunder gelang dem Liebelosen », W., p. 42. On sent dans ces paroles l'opposition de caractère entre Wotan et Alberich ; Wagner l'a nettement exprimée par les mots : Schwarzalben, Schwarz-Alberich contrastant avec Lichtalben, Licht-Alberich (Wotan) S., p. 22, 23. Quant à l'opposition entre Hagen et Siegfried, Cfr. G., p. 88 : « Hasse ich die Frohen, fraue mich nie ! » s'écrie Hagen. « Hagen, mein Sohn, hasse die Frohen ! » répond Alberich, vrai professeur de pessimisme.

dans Fricka, mais dans Erda, celle « qui sait tout[1], » dont le rêve « plein de pensées[2] » symbolise si bien la vérité cachée dans le sein de la nature et que seul l'effort — la volonté de Wotan — peut évoquer et amener à la pleine conscience. C'est Erda qui prédit à Wotan la fin de son règne : et pourtant elle demeure soumise à Wotan; celui-ci, à son gré, l'appelle ou la fait disparaître, et il lui déclare nettement qu'elle doit être anéantie avec lui[3]. Il serait facile de traduire la scène entière avec les formules de Schopenhauer : l'intelligence fait comprendre à la volonté qu'elle doit se nier elle-même, et la volonté, s'anéantissant par le renoncement, anéantit en même temps l'intelligence.

Toutefois, malgré ces ressemblances, il existe entre les deux théories une différence capitale.

Pour Wagner, la nature est bonne dans son fond. Ce n'est pas l'être en tant qu'être, le désir en tant que désir[4] qu'il réprouve, mais le désir transformé en ambition, en avarice, en égoïsme, se défendant par la force brutale, entravant par des conventions la libre nature. Qu'elle redevienne libre, cette nature, et la délivrance est opérée. Siegfried ne représente point une puissance opposée à Wotan ; il descend de Wotan[5] ; il est, lui aussi, sa volonté, mais sa volonté affranchie, indépendante[6]. Surtout Siegfried n'a rien d'un ascète : il ne s'abîme pas dans la contemplation, il agit et ne pense qu'à une chose : courir à de nouveaux

1. « *Die alles weiss* » W., p. 37. — « *Allwissende* ! *Urweltweise* ! » S., p. 73, 74, 76.

2. « Sinnendem Schlafe — wissendem Schlaf », S., p. 73. — « Mein Schlaf ist Traümen, mein Traümen Sinnen, mein Sinnen Walten des Wissens » S., p. 74. On retrouve ici la théorie de la *clairvoyance* du rêve.

3. « Urmütter-Weisheit geht zu Ende : dein Wissen verweht vor meinem Willen », S., p. 77.

4. De même, ce n'est pas l'intelligence en tant qu'intelligence, mais l'intelligence froide, *isolée de l'amour*, personnifiée par Erda couverte de givre, que Wagner appelle la source de tous nos soucis : « *Urmütter-Furcht ! Ur-Sorg !* » S. p. 78.

5. S. p. 82 : « *Kühner Spross... liebt ich von je deine lichte Art* ».

6. Ce qui n'a pas lieu pour Siegmund, comme Fricka le fait observer à Wotan W. p. 32.

exploits[1] ; il n'a point renoncé aux plaisirs du monde, il est la personnification de la joie de vivre, de la gaieté débordante ; il n'a pas maudit l'amour, comme le Nibelung — ou comme Schopenhauer, — c'est l'amour qui l'instruit, le transforme et en fait le véritable représentant de l'humanité nouvelle.

Jusqu'au moment où il réveille Brünnhille, Siegfried ne possède, en effet, que la force physique, dont la brutalité, il faut l'avouer, est à peine voilée par les charmes de sa jeunesse. Le sens moral paraît lui faire complètement défaut. mais Brünnhilde, fille de Wotan et de Erda, a hérité de sa mère la divine sagesse ; bien plus, le jour où elle n'a pas craint de résister aux ordres de Wotan, où elle a maintenu contre lui l'*autre* aspect des choses[2], le point de vue de la vérité et de la sincérité, et condamné les tergiversations, les lâchetés d'un esprit esclave des conventions intéressées, ce jour-là son intelligence s'est révélée comme conscience morale affirmant l'obligation supérieure de la justice et de la bonté. Voilà la science suprême que Brünnhilde va communiquer à Siegfried[3] ; chez lui, dès lors, la conscience s'alliera à la force physique ; l'amour réalisera ainsi dans le jeune héros la parfaite harmonie de l'intelligence et de la volonté.

Mais tout cela se passe *ici-bas, en cette vie*. Evidemment, une telle foi à la nature, à l'amour, à l'humanité, n'a rien de commun avec le cauchemar pessimiste.

Absorbé dans ses déductions abstraites, Schopenhauer a perdu de vue la réalité[4]. S'il avait tiré ses conclusions d'une manière rigoureuse, c'est l'absolu néant qu'il aurait dû proposer comme l'unique rédemption possible. Par une heureuse inconséquence[5], il attribue à la négation de la

1. G. p. 10 : « Zu neuen Thaten.. »
2. W. p. 76, 77.
3. G. p. 10 : « Was Gœtter, etc... »
4. Cf. Hausseger, *op. cit.*, p. 40.
5. Tout s'est expliqué quand Schopenhauer reconnut dans ses *Suppléments* que la volonté n'est que le *phénomène* le plus intime de la chose en soi, non la chose en soi elle-même. Cf. *Le Monde*, etc. T. III, ch. XVIII, p. 10. (J'ai eu occasion de citer ce passage *Annales de Phil. chr.* de février 1891, p. 417).

« volonté de vivre » le caractère d'un néant *relatif*, avouant par là même que cette farouche « volonté de vivre » n'est pas l'essence même de l'être, mais une forme accidentelle, transitoire, impliquant une exagération, une déviation, une déchéance à laquelle des tendances contraires : désintéressement, justice et pitié, peuvent et doivent remédier.

Wagner, par ses propres réflexions, était arrivé à de semblables conclusions. Tout aussi profonde que celle de Schopenhauer, sa théorie est bien plus logique et à la fois plus proche de la réalité. Son âme d'artiste lui donnait de la nature, de sa beauté et de sa bonté, un sentiment trop vif pour qu'il ne découvrît point, sous ses défaillances, ses merveilleuses ressources de transformation et de perfectionnement indéfini.

D'instinct, il a senti ce que nous affirmons, nous, après de pénibles recherches, à savoir que la question *sociale* ne trouvera jamais de solution si on l'isole de la question *morale*.

La métaphysique de Wagner n'est donc pas le résultat d'une spéculation vide, elle s'appuie sur la constatation d'un conflit réel entre l'égoïsme et l'amour. Ses conclusions sont d'ordre essentiellement pratique : l'amour seul peut racheter, sauver l'humanité, réaliser ce « grand œuvre d'universelle délivrance » après lequel soupirait Wotan [1].

Par *amour*, entendez ici non l'amour physique, instinctif, intéressé, mais l'amour dans son sens le plus élevé, amour dévoué, prêt à la souffrance et au sacrifice, de l'homme pour sa compagne, qui ensuite déborde et se répand sur ses enfants, ses amis, enveloppe la patrie, l'humanité tout entière [2].

Nulle part ailleurs on ne trouvera de réfutation plus frappante de ce qu'on nomme l'amour libre et qui n'est, en somme, que la liberté de la jouissance égoïste. Certes, s'il

1. Erlœsende Weltenthat. S. p. 78.
2. Voir en particulier, le passage d'*Art et climat* (1850) G. S. p. 218, qui commence par ces mots : « Die Mittlerin zwischen Kraft und Freiheit, die Erlœserin ohne welche die Kraft Rohheit, die Freiheit aber Willkür bleibt, ist somit die Liebe... » Impossible de ne pas appliquer ces mots : Mittlerin, Erlœserin, à Brünnhilde.

fut jamais un amour spontané, jaillissant directement du sein de la nature, c'est celui de Siegfried pour Brünnhilde, passion âpre et saine, mais hélas ! de courte durée, fleur sauvage, aux couleurs vives mais éphémères. A peine, en effet, le jeune héros a-t-il adressé à Brünnhilde les adieux les plus tendres [1] qu'il est séduit, fasciné par les charmes de Gutrune. Il y a même une sorte de contradiction entre le rôle idéal que doit remplir Siegfried et sa conduite effective. Pour y échapper, Wagner a eu recours à l'artifice du philtre versé par Hagen. L'idée morale est ici évidente : l'amour de pure sensibilité, si passionné qu'on le suppose, reste une émotion vive, qu'une autre émotion vive détruit en un instant. A la passion doit se joindre un élément supérieur, qui en fait la noblesse et en assure la durée. On chercherait vainement cette élévation, cette constance en Siegfried, nature fruste, où la liberté est encore asservie par l'instinct. C'est dans la conscience plus délicate de Brünnhilde qu'elles vont se manifester. Hélas ! elle a connu, elle aussi, cette heure mauvaise où l'amour instinctif, égoïste, apparaît sous la forme sauvage de la jalousie et de la vengeance. Avec Hagen et Gunther, l'amante, folle de douleur, complote la mort du héros[2]. Mais Brünnhilde est avant tout la personnification des aspirations nobles et généreuses de Wotan [3], « son cœur » comme on l'a très bien dit [4]. Aussi impénétrable, aussi froid que la cuirasse d'argent qui le protège, ce cœur n'a jamais tressailli qu'au bruit de la bataille. Mais la cruelle détresse de Siegmund et de Sieglinde chassés, poursuivis, maudits des dieux et des hommes, et leur amour plus immense encore que leur misère, et cette fidélité que rien ne peut ébranler, y ont fait jaillir un senti-

1. G. p. 10...
2. G.; p. 60, 61, 62 : Rachesschwur.
3. Elle est sa volonté, W. p. 30, 36, 43, 71, 72, la moitié de son âme, W. p. 79 ; l'expression de sa pensée la plus intime, W. p. 71 ; S. p. 90 ; mais cette pensée *n'est pas chez elle*, *comme chez Erda*, *séparée de l'amour* ; c'est par l'amour qu'elle arrive à la pleine conscience. S. p. 89, 90 ; c'est sur le bûcher qu'elle s'écrie : « Maintenant, je sais *tout* ! » G. p. 83.
4. Ernst, l'*Art de Richard Wagner*, l'*Œuvre poétique*, p. 436.

ment nouveau, la pitié :« Je vois quelle détresse navre ton cœur ; ta sainte angoisse, *je la sens* ! [1] »

Désormais la vierge sublime n'hésite plus. Tout entière elle se consacre à la défense, au salut de Siegmund et de Sieglinde, et sacrifie sans hésiter ses privilèges divins. Plus tard, en face du bûcher de Siegfried, elle immolera joyeusement sa vie même. Dès lors tout égoïsme a disparu. Ce n'est plus l'amante qui parle en Brünnhilde, c'est la prophétesse inspirée [2]. Elle chante l'hymne de la délivrance universelle. L'œuvre rédemptrice est accomplie ; non pas seulement l'œuvre négative : la disparition de l'antique ordre de choses, dont Siegfried a donné le signal en brisant l'épieu de Wotan, mais bien l'œuvre positive : l'avènement d'un monde nouveau qui ne connaîtra point les anciennes misères. L'égoïsme est vaincu, puisqu'enfin un cœur a vraiment et pleinement aimé !

Siegfried, l'Homme fort et libre, Brünnhilde, la Femme aimante et dévouée, symbolisent ainsi les deux aspects de la Nature humaine idéale : liberté et amour, force et bonté.

V. — Tristan et Iseult

Le sombre pessimisme de Schopenhauer est en si complet désaccord avec ce que nous savons par ailleurs du courage, de l'énergie de Wagner, de sa gaieté, de son entrain, de son peu de goût pour l'ascétisme, que nous avons d'abord quelque peine, en dépit des analogies de doctrine

1. W. 52. Chose étrange ! c'est aussi dans le cœur d'une déesse que le vieux Mage de Chaldée, l'auteur du poème de *Gilgamès*, fait naître ce sentiment sacré de la pitié : « Dans ces âmes antiques partagées entre l'amour et l'amitié, déjà se fait jour la pitié, sentiment mystérieux, né, s'il faut en croire ce sage de Chaldée, au cœur d'une femme, mais épelé d'une façon intelligible par une voix d'homme. A sa femme, visiblement émue de la souffrance de Gilgamès, Samas-napistim adresse cette parole sublime dans sa simplicité : « Tu souffres, je le vois bien, de la souffrance de l'humanité. » *Une épopée babylonienne* par J. Sauveplane, *Revue des Religions*, mai 1893, p. 251. La *copie* du poème de *Gilgamès* date du VII[e] siècle avant notre ère.

2. G. p. 85.

que nous venons de signaler, à concevoir l'admiration enthousiaste que manifesta Wagner quand Herwegh lui fit connaître les théories du philosophe de Francfort [1].

Praeger qui, chaque matin, durant son séjour à Zurich, étudia et discuta point par point avec lui le système de Schopenhauer, se refuse absolument à reconnaître en son ami un pessimiste [2]; il nous fournit en même temps l'explication de cette contradiction apparente: « Wagner pessimiste ! A cette époque et pendant quelque temps, Wagner aurait voulu qu'on le crût tel; mais mon impression, maintenant et alors, est que, dans son cas comme dans beaucoup d'autres, le pessimisme ne prédomine que quand la fortune cesse d'être favorable. »

Chassé d'Allemagne, désabusé de son beau rêve d'absolue liberté et de fraternité universelle, Wagner traversa, en effet, une crise de découragement, de désespoir, dont sa correspondance a gardé des traces irrécusables : « Je suis retombé dans mon ancien mal, écrit-il à Uhlig le 12 janvier 1852, et le diable m'a repris ! Aucun remède ne me guérira de l'horreur des impressions extérieures... Cruellement et clairement je vois, je sens que rien ne pourra me satisfaire, que je n'aboutirai à rien... Tout projet m'apparaît de suite dans le vide de sa réalisation impossible... O Dieu ! combien dur, ennuyeux, stupide me semble ce monde, dont je me détache de plus en plus ! Il ne me reste que le repentir de m'être mis en rapport avec lui ! Et comme ce repentir est cruel ! Je me ronge et me rongerai jusqu'à ce que, pour apaiser ma faim, je ne laisse plus rien de moi-même. A vrai dire, il y a longtemps que je me ronge ainsi ! Quand je fais un retour sur ma vie, je dois reconnaître qu'il m'est venu du dehors peu d'aliments capables de nourrir une âme aussi affamée que la mienne ! Jamais, même un seul moment, je n'ai eu la sensation complète de la douceur du bien-être. Rien que des angles auxquels je me suis heurté, rien que des pointes où j'ai posé le pied !... [3] »

1. En 1852. Cfr. Haussegger, p. 4. — 2. p. 291.
3. *R. W. Briefe an Uhlig, Fischer, Heine*, p. 144.

Comment s'étonner, après cela, que Wagner applaudît aux anathèmes de Schopenhauer contre le désir d'être, la volonté de vivre, et accueillît avec enthousiasme une doctrine qui lui fournissait une explication métaphysique et comme la justification théorique de son état d'âme ?

Aussi, dans une lettre à Liszt, parle-t-il de Schopenhauer sur le ton du panégyrique : « Ma musique avance lentement ; à côté de cela, je me suis exclusivement occupé d'un homme qui, par ses seuls ouvrages, m'est apparu comme un présent du ciel dans mon isolement : c'est Arthur Schopenhauer, le plus grand philosophe depuis Kant, dont il a, comme il le dit lui-même, développé à fond les pensées. Les professeurs allemands l'ont ignoré volontairement pendant quarante ans ; à la honte de l'Allemagne, c'est un critique anglais qui l'a récemment découvert. Comparés à lui, Hégel et consorts ne sont que des charlatans ! Son idée fondamentale, la négation finale de la volonté pour la vie, est d'un sérieux terrible, mais seule elle peut nous délivrer. Elle n'était pas nouvelle pour moi, et personne ne peut la bien concevoir qui n'a pas vécu d'elle ; mais il n'y a que ce philosophe qui me l'ait rendue si claire. Quand je me rappelle les tempêtes de mon cœur, son effort terrible par lequel, contre ma volonté, il se rattacha à l'espoir de vivre, oui, quand souvent encore recommence l'ouragan, du moins maintenant ai-je trouvé ce qui peut l'apaiser, ce qui me rend le sommeil dans les nuits d'insomnie : c'est le désir intime, profond, de la mort ; pleine inconscience, anéantissement complet, disparition de tous les rêves... seule délivrance définitive !

» J'ai souvent reconnu tes idées ; tu les exprimes autrement parce que tu es croyant, mais je sais que tu penses tout à fait la même chose... Quand je lisais Schopenhauer, j'étais presque toujours avec toi ; mais tu ne t'en es pas aperçu. Ainsi, je mûris toujours : ce n'est que comme passe-temps que je joue encore avec l'art.

» Par amour pour mes plus beaux rêves de vie, pour le jeune Siegfried, je dois bientôt encore achever les *Nibelungen*... Mais, comme dans mon existence je n'ai jamais goûté

le parfait amour, je veux à ce plus beau de tous les rêves élever un monument (composer un drame) dans lequel du commencement à la fin cet amour puisse une fois se pleinement rassasier : j'ai dans la tête un *Tristan et Iseult*, la conception musicale la plus simple et la plus opulente ; avec le « drapeau noir » qui flotte à la fin, je veux me couvrir pour mourir[1]. »

Wagner nous suggère ici lui-même la véritable explication de son *Tristan*. Ce serait mal comprendre, en effet, une telle œuvre, de n'envisager en elle que l'intérêt dramatique ou l'émouvante peinture d'une passion qui, ardente dès l'origine, va toujours croissant jusqu'à l'extase finale et le dernier soupir d'Iseult.

La faculté de compréhension en Wagner était trop vaste pour qu'il pût renfermer sa pensée dans les limites d'un *fait divers*. Il ne lui suffisait même point de donner à ses créations une portée générale, en nous montrant, par exemple, dans l'âme de Tristan et d'Iseult les sentiments humains portés à leur plus haut degré d'exaltation. Le tragique, en effet, pour lui, n'était point dans certains événements exceptionnels, dans certaines situations anormales de l'existence humaine, mais bien dans la vie elle-même, qui est effort, lutte et souffrance.

Le drame psychologique se compliquera donc d'un drame métaphysique[2], sans que pour cela Tristan et Iseult soient moins frémissants de passion. Loin de se contrarier et de se nuire, les deux drames se pénétreront mutuellement dans

1. *Briefwechsel zwischen Wagner und Liszt*, 2e B. p. 45. Quelques semaines auparavant il lui écrivait : « Le monde est mauvais, mauvais, foncièrement mauvais. N'ayons pour lui aucune considération, ni pour l'honneur, la gloire et autres bagatelles... Tel est mon état d'esprit. Et ce n'est pas un mouvement irréfléchi, il est ferme et solide comme le diamant. Seul il me donne la force de traîner le fardeau de la vie ! Je hais d'une haine mortelle toute apparence : je ne veux plus espérer, c'est se tromper soi-même ! » *Ibid.*, p. 43.

2. Ce double point de vue est bien résumé par Wagner lui-même dans cette phrase écrite à propos de *Tristan* : « Je me plongeai ici avec une entière confiance dans les profondeurs de l'âme, de ses mystères; et de ce centre intime du monde, je vis s'épanouir sa forme extérieure ». (*Lettre sur la musique*, p. LXI).

l'œuvre d'art comme dans la réalité, et porteront ainsi à son comble l'intérêt pour toute âme qui saisit le symbolisme des événements et des êtres.

A la rigueur, on pourrait sans doute ne voir dans les premières paroles du grand duo du second acte [1] que l'expression d'une passion ardente et absolue. De même, on pourrait comprendre en dehors de tout système métaphysique les reproches adressés au temps et à l'espace : « O ennemie de ceux qui aiment, distance maudite ! ô mortelle lenteur du temps paresseux [2] ! »

Mais lorsque éclatent les anathèmes au jour, à la lumière, l'interprétation psychologique se trouve prise à court et apparaît tout à fait insuffisante. La torche qu'Iseult foule aux pieds sera, si l'on veut, un symbole de la lumière de la conscience morale éteinte dans son âme, mais une telle explication ne pourrait suffire aux passages suivants :

Tristan : « C'est le *jour*, c'est le jour qui, t'enveloppant de ses rayons, me dérobait Iseult et la portait, afin qu'elle ressemblât au soleil, dans la splendeur et la lumière des honneurs souverains.... L'astre dont les reflets éblouissants illuminaient mes tempes de leur éclat, le brillant soleil des honneurs mondains me pénétra le front, insinuant jusqu'au sanctuaire le plus reculé de mon cœur les vaines délices de ses rayons.... Oh ! alors nous étions déjà voués à la *nuit* : le *jour* sournois et prompt à la haine pouvait nous séparer par ses artifices, mais non plus nous tromper par son mensonge. De son vain éclat, de sa lueur hautaine se rient les regards que la *nuit* a consacrés ; sa vacillante lumière n'aveugle plus nos yeux de ses lueurs passagères. Pour qui a retrouvé avec amour la *nuit* de la mort, pour qui son profond mystère est devenu familier, les mensonges du *jour*, gloire et honneur, puissance et richesse, malgré leur éclat imposant, sont déjà dissipés comme une subtile poussière de soleil... Au milieu des vaines erreurs du *jour* un seul dé-

1. Nous nous servirons pour les citations de la traduction de *Tristan* donnée par Wagner lui-même dans *Quatre poèmes d'opéras*. Le duo auquel nous faisons allusion se trouve p. 179.

2. *Ibid*, p. 180.

sir lui reste, une ardente aspiration vers cette *nuit* sainte, où l'éternelle, l'unique vérité, la volupté d'aimer lui sourit [1] ! »

Et voici que tout à coup, au milieu d'une analyse presque réaliste de la passion [2], surgit, dégagée de tout symbole, l'idée métaphysique : « Le monde et ses fascinations pâlissent, s'écrie Tristan ; *et c'est moi-même qui suis le monde* [3]. »

On reconnaît ici la théorie individualiste de Schopenhauer : « *Le monde est ma représentation* [4] », une construction de ma sensibilité, de ma pensée consciente ; que ma conscience s'évanouisse, et le monde disparaît.

Dès lors nous saisissons la signification exacte des symboles du *jour* et de la *nuit* : la conscience psychologique, la pensée avec ses formes représentatives, voilà le *jour* et ses *illusions* ; la *nuit*, au contraire, c'est la suppression de la conscience et, par suite, des apparences sensibles et de la personnalité. L'oubli des choses extérieures et de l'individualité propre, l'amour le procure, mais c'est un oubli momentané ; à la mort disparaissent définitivement ces illusions : représentations sensibles, divisions du temps et de l'espace, séparation des personnalités ; seule subsiste l'extase d'amour, sans limites et sans fin.

De là, au milieu des épanchements les plus tendres, cet *ergotage* métaphysique sur la valeur d'une particule :

« *Iseult* : Notre amour ne s'appelle-t-il pas Tristan *et* Iseult ? Cette syllabe charmante, cet *et*, ce lien d'amour ne serait-il pas, si Tristan mourait, anéanti par la mort ?

« *Tristan* : Qu'est-ce qui succomberait à la mort, sinon ce qui nous sépare, ce qui empêche Tristan d'aimer Iseult toujours, de vivre pour elle seule éternellement ?

« *Iseult* : Et si cette syllabe *et* était anéantie, la mort de Tristan ne serait-elle pas la mort même d'Iseult ?

1. Lire intégralement p. 180 à 184.
2. P. 184 : « Descends sur nous, nuit de l'amour, etc. ».
3. P. 184.
4. *Le monde comme volonté et représentation*, premières paroles du livre I, § 1.

« *Tristan* : Alors, nous serions inséparés, unis à jamais, sans fin, sans réveil, sans crainte, sans nom dans le sein de l'amour, ne vivant plus que pour l'amour..... Je ne suis plus Tristan et tu n'es plus Iseult. Plus de noms qui séparent : une connaissance nouvelle, une flamme nouvelle qui s'allume ; une seule âme et une seule pensée (*einbewust*) pour l'éternité [1]. »

Il faut rapprocher cette expression : *unité de conscience* (einbewust) de cette autre : *inconscience* (unbewusst) [2] ; Wagner les emploie évidemment comme synonymes. Elles se complètent mutuellement. L'état futur n'est donc l'inconscience que *par rapport* aux formes actuelles de la conscience humaine, et nullement en tant que destruction de *toute* conscience. C'est une forme nouvelle mystérieuse, où ne subsiste plus la *séparation* des personnalités (*ein*-bewusst).

Sans être infidèle à la pensée de Schopenhauer, Wagner, on le voit, affirme, précise, désignant l'amour comme essence de cette nouvelle manière d'être dont Schopenhauer s'était refusé à donner une idée positive [3].

Toutefois — et voilà la grande différence entre la doctrine de Wagner au moment où il composa Tristan, et son ancienne thèse de la *Tétralogie* — ce n'est plus *en cette vie, sur cette terre,* que l'amour accomplit son œuvre rédemptrice. Ici-bas, l'amour, par suite de la séparation des personnalités, est fatalement uni au désir ; or le désir, c'est la souffrance, c'est la plaie qui arrache à Tristan des gémissements désespérés et le fait courir au devant de la mort. La mort seule peut délivrer l'amour de ses entraves matérielles, seule elle peut lui donner toute sa pureté et sa pleine efficacité.

Que nous sommes loin du temps où, sous l'influence de l'école hégélienne, Wagner exaltait cet amour conjugal qui se développe, s'épanouit en amour pur de l'humanité ! Désormais il n'est plus question d'enfants, d'amis, de patrie, d'hu-

1. P. 186 à 188. Texte allemand G. S. Tome VII, p. 51.
2. P. 210. G. S. Tome VII, p. 81.
3. *Le Monde*, etc. T. I, § 71.

manité... Tristan ne voit en ce monde qu'Iseult, et Iseult Tristan. Sans s'inquiéter du sort de l'humanité, sans même savoir s'il existe une humanité, par le seul fait de leur amour réciproque consacré par la mort, ils parviennent au salut, au bonheur infini.

Dans la première rédaction de son poème (1855), Wagner avait opposé « à Tristan le héros de la passion, Parsifal le héros du renoncement. Au troisième acte, au moment où Tristan est étendu aux pieds d'Iseult aspirant à la mort et ne pouvant mourir, Parsifal apparaissait en pèlerin et cherchait à consoler les amants perdus dans leurs extases désolées [1]. »

Au printemps de 1856, Wagner avait esquissé un drame bouddhique : *Les Vainqueurs* [2], où « le Parsifal du renoncement reparaissait sous le nom d'Ananda, Ananda : le héros du renoncement à l'amour, l'ascète de l'Orient, le pur absolu ».

Le renoncement, l'ascétisme hantaient, en effet, l'esprit de Wagner, à cette époque où il subissait à la fois l'influence de la doctrine du Bouddha et des théories de Schopenhauer. Dix années plus tard [3], il reprendra ce thème du renoncement de Parsifal, mais un nouveau changement se sera opéré dans sa pensée.

Au premier abord, il est vrai, Parsifal ressemble singulièrement à Ananda, mais quand on prend la peine de pénétrer jusqu'à l'âme, d'étudier les motifs intimes, quelle différence entre l'ascète bouddhiste et l'ascète chrétien ! Parsifal ne s'oublie lui-même que pour penser aux autres, pour travailler sans trêve, sans relâche, au salut de ses semblables ; la contemplation, l'extase, sont comme un bain où il retrempe ses forces, mais c'est à l'action, à l'action incessante [4] qu'il consacre toute son énergie ; enfin, s'il re-

1. *Parsifal* par Kufferath, p. 161. — Pour les dates Cf. *Notes sur Parsifal* de Chamberlain, *Revue wagnérienne*, 2e année, p. 220.
2. *Ibid.*, p. 163. Cf. *R. W. Entwürfe*, *Gedanken*, p. 97.
3. C'est en 1864 que fut rédigé le projet définitif de *Parsifal* ; il ne fut achevé qu'en 1877 ; la musique, en 1882.
4. Voir, dans *Parsifal*, le cantique des Chevaliers, à la fin du premier acte.

nonce aux douceurs de l'amour, c'est qu'il entrevoit un amour plus noble, où l'intensité de la jouissance fait place à l'efficacité du dévouement.

Plus complète encore est l'opposition entre Parsifal et Tristan : Wagner, dans son dernier drame, a restitué à la vie un but, une valeur *dès ici-bas* ; il a proclamé de nouveau et incarné dans Parsifal le devoir qui s'impose à tout homme de s'occuper des autres, et même de s'oublier, de se dévouer pour les autres.

Comment expliquer ce revirement d'idées ? Est-ce seulement son instinct d'artiste, son goût inné pour la vie et l'action qui ont soutenu et *sauvé* Wagner dans ce périlleux voyage à travers les doctrines pessimistes de l'Orient et de l'Occident ? Faut-il évoquer le souvenir des événements heureux[1] qui mirent fin à tant d'agitations et d'épreuves et firent resplendir dans son âme cette lumière du bonheur qui transfigure toutes choses ?

L'explication serait suffisante si Wagner n'avait fait que revenir sur ses pas et nous avait donné en Parsifal un second Siegfried. Or il n'en est rien. L'évolution de la pensée de Wagner — comme toute évolution vraie — pourrait être symbolisée non par une circonférence où la ligne retourne au même point dans un plan toujours le même, mais bien par une spirale : la ligne revient à un point semblable à une hauteur toujours plus grande.

Il ne faut donc point s'arrêter aux différences dans le décor extérieur, par exemple au contraste si facile à établir entre l'or du Rhin et le Graal[2], entre le palais de Wotan et le temple de Monsalvat ; l'opposition est plus profonde ; elle réside dans l'idée fondamentale des deux ouvrages : d'une part, indépendance absolue de Siegfried par rapport à la divinité, condition indispensable de son œuvre rédemptrice[3] ; de l'autre, au contraire, dépendance de Parsifal par rapport

1. Son amnistie et sa rentrée en Allemagne ; l'amitié du roi de Bavière ; le mariage avec Madame de Bülow.

2. Cf. Ernst, p. 291. — Wagner a indiqué lui-même et expliqué ce symbolisme dans les *Wibelungen*, G. S. Tome II, p. 150.

3. Voir ci-dessus *Tétralogie*, fin du § 1.

à Dieu qui le choisit[1], l'envoie, le soutient et transforme toute sa vie en un vrai miracle de la grâce divine.

L'idée religieuse a donc fait sa réapparition dans l'esprit de Wagner. Elle a communiqué à son œuvre suprême un caractère de sublimité incomparable. *Parsifal*, la fleur du génie de Wagner, est comme un rétractation du *Crépuscule des dieux* écrite à un âge où l'expérience plus complète des choses et des hommes décourage des paradoxes tranchants et des négations absolues, où l'âme, moins absorbée par l'exubérance de sa propre vie, moins distraite surtout par la séduction des réalités matérielles, découvre au fond d'elle-même une foi qui s'ignorait et contre laquelle elle a douloureusement et trop longtemps lutté.

(*A suivre*) MARCEL HÉBERT.

1. « Den ich erkor. » *Parsifal*, paroles de la prophétie.

ERNEST RENAN

ET LA PHILOSOPHIE RELIGIEUSE AU XIXe SIÈCLE

Après tout ce qui a été écrit sur la personnalité et sur l'œuvre d'Ernest Renan, il semble difficile de dire quelque chose de nouveau. Aussi ce n'est point là le but que je vise ; je voudrais esquisser le tableau de la philosophie religieuse au xxie siècle et marquer la place que Renan y occupe comme critique, comme penseur et comme écrivain.

Ernest Renan a eu des précurseurs, les uns athées à sa façon, les autres parfaitement orthodoxes ; sa *Vie de Jésus* marque une date dans l'évolution des idées et des polémiques religieuses ; il a conquis une influence considérable sur beaucoup de nos contemporains ; dans les divers camps il a compté des contradicteurs et des antagonistes : voilà les faits qu'il est bon de remettre en lumière, maintenant que l'homme n'est plus.

I. — *Les précurseurs* : *Spinosa, Kant, les Déistes.*

Un homme ne réussit qu'autant qu'il vient à son heure : Ernest Renan a connu tous les avantages de cette loi, et il en a profité aussi habilement que possible.

L'époque où il vint est marquée par un affaiblissement extrême de la foi au surnaturel chrétien : il arriva à temps pour donner une formule à la négation du dogme religieux qui avait gouverné le monde depuis l'avènement du christianisme.

Voici en quoi consistait cette formule en 1863 : Il n'y a pas de miracles, ni d'intervention particulière d'une volonté suprême dans la direction du monde. Ce qu'on appelle miracle dans l'Evangile, ce qu'on nomme surnaturel dans l'é-

tablissement du christianisme, s'explique ou par l'ignorance des témoins ou par l'illusion que donnent les concepts religieux. Le miracle est un phénomène psychologique ; notre faculté de croire enfante elle-même Dieu et ses prétendues interventions. En réalité, la « spontanéité religieuse » ne répond à rien de constaté scientifiquement [1].

En philosophie, Renan est avant tout un psychologue. Il tient à appuyer ses théories sur les données de l'observation intérieure. Ainsi, il dit que « l'âme a des tendances, des aspirations vers l'infini », qu'elle « cherche à parler à Dieu », et veut inconsciemment le prier. Les inclinations religieuses de l'homme sont incontestables, elles tendent quelquefois à faire taire ou à anéantir toutes les autres. « Le surnaturel nous ravit », dit-il encore ; « nous voudrions entretenir des apartés avec l'Etre suprême ». — « Les religions sont des faits moraux et historiques d'un immense intérêt. Elles naissent de l'instinct divin qui entraîne l'âme vers l'infini, et du besoin que l'homme éprouve de donner une forme concrète et limitée à ce sentiment ; les religions sont, de la sorte, des formes toujours imparfaites, mais toujours respectables, d'un sentiment éternel [2] .»

Ceci constitue bien les lignes d'une psychologie : la reconnaissance explicite que l'homme est religieux par le fait de sa constitution intellectuelle et morale, qu'il est tel en dehors des traditions et de l'enseignement des églises.

M. Renan aurait-il trouvé cette philosophie lui-même ? Il faut convenir qu'il n'a jamais rien écrit sur cette prétention. Il a eu raison.

Qui se serait imaginé il y a deux siècles, dit très justement M. l'abbé de Broglie [3], que l'étude plus approfondie des mystères d'Eleusis, des dieux d'Homère et de Virgile, des fables d'Ovide, aurait suggéré un jour l'idée d'établir une comparaison entre les religions dites païennes et le christianisme ?

La science des religions comparées vient de là. Jusqu'à la

1. Cf. *Vie de Jésus*, p. LII.
2. *Essais de morale et de critique*, p. 85, 1868.
3. *Problèmes et conclusions de l'histoire des religions*. — 1884.

Renaissance et jusqu'à la Réforme, le grand respect professé généralement envers le christianisme et la soumission de la raison philosophique au dogme détournèrent les esprits de s'aventurer sur un terrain nouveau et inconnu.

Le XVIe siècle compte un petit nombre d'écrivains qui soupçonnèrent l'idée de la science des religions comparées ou en posèrent quelques principes hardis, comme Montaigne.

Descartes émancipa la raison de la théologie et posa, sans en saisir lui-même toute l'importance, le principe du libre examen. Toutefois, le XVIIe siècle, c'est-à-dire Port-Royal, Bossuet, Fleury, les ministres Claude et Jurieu, Abbadie, Basnage et Saurin, ne s'occupèrent que de tradition, de débats sur le terrain restreint des origines chrétiennes.

Le XVIIIe siècle, lassé des polémiques ardentes qui avaient tenu en haleine tous les esprits du XVIIe, glisse sur la pente du rationalisme sceptique. Locke, Bayle, Nicolas Fréret, Richard Simon en avaient donné déjà la formule critique contre la révélation chrétienne. Ils ne la niaient pas, mais ils en limitaient considérablement la valeur, l'importance et l'enseignement. Ils mirent la raison sur le pied d'égalité avec la révélation, chose que personne n'avait fait avant eux[1].

La seconde génération du XVIIIe siècle ne retint du christianisme que le déisme. Le libre-examen, la philosophie personnelle et dégagée de toute autorité, un grand affaiblissement de la foi au surnaturel chrétien, des mœurs politiques et gouvernementales dépravées, le vif mépris qui en résulta pour les institutions et le régime établis et qui se reporta naturellement sur la religion et le culte établis, tout contribua à diriger les esprits investigateurs et de bonne foi vers la recherche scientifique des origines de toutes les religions.

Ce que Montesquieu fit pour l'explication des lois, de leur origine, de leur esprit primitif, ce que Rousseau tenta pour

1. V. Locke : *Essai sur l'entendement humain*, traduction de l'an IV, pp. 197 à 245.

l'explication du contrat social et de l'origine primordiale de toutes les sociétés, d'autres tentèrent de le faire pour l'origine des institutions religieuses en général : culte organisé, hiérarchie sacerdotale, églises, enseignements et dogmes.

Mais la science humaine, séparée de la foi, avait alors besoin d'un critérium pour interpréter les documents de l'histoire, c'est-à-dire les diverses manifestations religieuses connues depuis l'origine du monde. Le critérium fut la raison philosophique. Il aboutit à placer au-dessus de toutes les religions connues, au-dessus de tous les cultes et de toutes les églises, ce seul principe : la religion naturelle est la source de toutes les autres et l'origine de tous les phénomènes religieux.

Alors qu'était-ce que la religion naturelle ? Pour Voltaire, Rousseau, Volney, Dupuis, Helvétius, c'était la croyance à l'existence de Dieu et aux principes généraux de la morale, rien de plus !

Ce critérium fut appliqué naturellement au christianisme comme aux autres religions historiques. Les déistes ne virent pas qu'ils tentaient l'impossible, en jugeant le plus parfait par le moins parfait. Tout culte organisé, toute religion systématisée est plus élevée que la simple théodicée, que la philosophie, même religieuse. Ce qui est déjà vrai pour des religions comme le mahométisme ou le boudhisme l'est à plus forte raison pour le Judéo-christianisme, qui leur est si supérieur par ses origines, ses dogmes, sa morale, son principe vital, sa diffusion et son antiquité.

Cette philosophie rationaliste date aussi de Spinosa et de Kant. Ces deux philosophes ont professé que toutes nos conceptions sur Dieu sont purement « subjectives », c'est-à-dire qu'elles n'appartiennent qu'à notre manière humaine de concevoir les choses sans que rien en garantisse la vérité. Notre faculté d'intuition et notre « sens divin » ne seraient qu'une puissance dont on ne peut pas vérifier la valeur.

Renan appelait Dieu, suivant ce système, « la catégorie de l'idéal » ; autrement dit, Dieu et toutes les notions divines

1. Voir Voltaire : *Philosophie de Newton* ; *Essai sur les mœurs*.

seraient analogues aux notions de l'unité, de l'espace, du genre et du temps : elle n'aurait pas de réalité objective [1]. — Nous reviendrons sur l'objection fort embarrassante qu'il faut adresser à cette théorie, qu'un scepticisme effrayant et absolu peut seul admettre.

A Spinosa et à Kant, je viens de le dire, ajoutez tous les écrivains que l'on appellait durant le xviii[e] siècle « philosophes, déistes ou théosophes ». Ils ont appliqué tous cette méthode d'expliquer l'influence et l'origine des religions, y compris le christianisme.

A cette époque, un grand amour des voyages favorisait singulièrement l'étude des religions, des mœurs des peuples sauvages, des Incas, des Iroquois, des Persans. Montesquieu, Volney, Helvétius, Voltaire, Marmontel, surtout Dupuis, l'auteur de *l'Origine de tous les cultes*, s'appliquaient à déchiffrer l'énigme des traditions religieuses.

En général, les déistes admettaient que la croyance native et spontanée n'aboutit qu'à jeter les hommes dans les superstitions et à les réduire sous le joug honteux des castes sacerdotales. Ils ne surent pas dégager dans les religions les plus grossières les concepts divins de l'Infini, de l'immortalité, de la destinée supérieure ; ils n'admirèrent pas des pratiques nobles et fortifiantes, comme l'adoration, la prière, l'espérance en une justice miséricordieuse, qui rendra à chacun selon ses œuvres et punira les criminels ; ils ne virent pas dans le culte rendu à la divinité le plus solide des liens sociaux, une source intarissable de bonnes œuvres et de créations esthétiques.

Enoncer les défauts de la critique chez les déistes, c'est montrer l'insuffisance de leur système. Cependant M. Renan ne paraît pas avoir suivi une autre philosophie. Il est incontestable que les déistes impies furent ses précurseurs. Voici ce qu'il en dit, et comment, sous des critiques anodines, inspirées par une prudence élémentaire, il accepte leurs idées :

« Le dix-huitième siècle et ses continuateurs au commencement du dix-neuvième, avec tant de *précieuses qualités*,

1. V. *Etudes d'histoire religieuse*, sur Feuerbach, p. 419.

avaient le tort de mêler aux plus *bienfaisantes doctrines* une sorte de platitude systématique. Ils prêchaient le vrai spiritualisme (?), l'humanité, la pitié, l'équité sociale, et ils trouvaient bon de se dire matérialistes, de nier dans les termes l'idée dont ils fondaient la réalité. Ils prêchaient le Dieu *véritable*, celui qu'on sert par la justice et la droiture, et ils se disaient athées. Ils prêchaient l'idéalisme (?) par excellence, la sainteté du droit, la prééminence de l'esprit, et ils niaient l'idée, ils réduisaient tout aux sens[1]. »

Mais est-il possible de trouver d'autres inspirateurs de Renan, ceux-là croyants, chrétiens et même catholiques ?

Je le pense ; car M. Renan n'a si bien réussi auprès de beaucoup d'esprits que pour avoir ravi à la vérité et à la science chrétienne des arguments qu'elles seules étaient en droit de faire valoir. La part de vérité qu'il y a dans son œuvre nous appartient, et c'est justice de la lui reprendre. Voyons quelle en est l'origine.

II.—*La psychologie religieuse de Necker, Benj. Constant, M. de Biran, J. de Maistre. Le spiritualisme.*

La tendance des déistes à dénigrer les concepts religieux et leur affectation de mettre tous les cultes sur le pied d'égalité avec le christianisme, lequel leur est évidemment si supérieur, devait provoquer une réaction.

Cette réaction constitue en partie le spiritualisme chrétien appliqué à l'étude des religions comparées. Les penseurs dont nous allons parler cherchèrent et trouvèrent les « convenances rationnelles » de la révélation chrétienne avec nos inclinations naturelles. Cette « coïncidence » de la nature et de la révélation forme un des arguments les plus forts contre la critique de Renan. Nous le devons à la fois à des protestants et à des catholiques.

Necker, ancien ministre des finances de Louis XVI et protestant, écrivait déjà en 1788 : « Tout l'édifice des idées religieuses serait renversé, si, par la force ou l'artifice du

1. *Essais de morale et de critique*, 1868. Art. *Victor Cousin*, p. 62.

raisonnement, on parvenait à détruire notre confiance dans l'existence d'un Être suprême. »

Puis Necker consacre un gros volume à prouver contre les déistes[1] que ni la politique, ni l'autorité des lois humaines, ni le prestige des traditions séculaires, ni la force des gouvernements intéressés au maintien des religions et des cultes n'est une explication suffisante de notre confiance naturelle dans l'existence de Dieu. La religion est antérieure aux institutions humaines; elle a son origine dans notre âme et elle domine toutes nos facultés. Il faut avoir confiance en nos aspirations divines ; notre croyance ne se perd pas dans le vide et le néant, affirme avec raison Necker.

Entendons maintenant un autre protestant, Benjamin Constant. Il manifeste hautement son désir de réagir contre les procédés et les affirmations légères des « philosophes » :

« L'on n'a jusqu'ici envisagé que l'extérieur de la religion : l'histoire du sentiment intérieur reste en entier à concevoir et à faire. Les dogmes, les croyances, les pratiques, les cérémonies, sont des formes que prend le sentiment intérieur et qu'il brise ensuite[2]. D'après quelles lois prend-il ces formes ? D'après quelles lois en change-t-il ? Ce sont des questions que personne n'a examinées. L'on a décrit les dehors du labyrinthe : nul n'a percé jusqu'au centre, nul ne le pouvait. Tous cherchaient l'origine de la religion dans des circonstances étrangères à l'homme, les dévots comme les philosophes. Les uns ne voulaient pas que l'homme pût être religieux sans une révélation particulière et locale ; les autres, sans l'action des objets extérieurs. De là une erreur première, de là une série d'erreurs. » — « L'homme n'a besoin que de s'écouter lui-même ; il n'a besoin que d'écouter la nature qui lui parle par mille voix, pour être invinciblement porté à la religion. Sans doute aussi les objets

1. Necker réfute en général les opinions de Voltaire exprimées dans l'*Essai sur les mœurs* : Introduction, V et VI.

2. Il est bien entendu que l'orthodoxie condamne cette proposition et d'autres analogues de B. Constant. Mais nous citons, et nous montrons la marche des idées religieuse avant Renan sans admettre ce qu'elles auraient d'inexact.

extérieurs influent sur les croyances : mais, s'ils en modifient les formes, ils ne créent pas le sentiment intérieur qui leur sert de base[1] ! »

Benjamin Constant conclut-il de ces principes, à la manière des déistes, que le christianisme est une religion comme les autres, aussi humaine dans ses origines que dans ses moyens d'action ? Il s'en faut de beaucoup. Il expose, au contraire, une théorie profonde sur l'accord de la religion naturelle et de la révélation. Il répond d'avance aux objections des rationalistes de l'école éclectique, à Jouffroy, Damiron, Cousin, Bersot, à MM. Jules Simon et Paul Janet.

« Affirmer que le germe de la religion se trouve dans le cœur de l'homme, ce n'est assurément point assigner à ce don du ciel une origine purement humaine. L'Être infini a déposé ce germe dans son sein, pour nous préparer aux vérités que nous devions connaître. Nous pourrions nous appuyer ici sur l'autorité de S. Paul, qui dit que Dieu avait laissé, jusqu'à une certaine époque, les nations le chercher par leurs propres forces. Plus on est convaincu que la religion nous a été révélée par les voies surnaturelles, plus on doit admettre que nous avions en nous la faculté de recevoir ces communications merveilleuses. C'est cette faculté que nous nommons le sentiment religieux. » — « Loin de dire que la religion n'est que la création de la crainte ou l'œuvre de l'imposture, nous avons prouvé que ni l'imposture ni la crainte n'ont suggéré à l'homme ses premières notions religieuses (p. 254-255). »

Maine de Biran, mort dans la communion de l'Église, est le véritable initiateur de la psychologie religieuse. Cette âme délicate et élevée distingue toutes les nuances de nos inclinations mystiques avec une touche d'artiste et de savant. Les études et les pensées qui forment son *Journal* ont été inspirées pas un vif désir de réagir contre le sensualisme condillacien. Il a appliqué fort heureusement sa théorie de l'âme *passive* dans les sensations et *active* dans les percep-

1. *De la religion considérée dans sa source, ses formes et ses développements* : T. I, p. 12 et 13. Edit. 1830.

tions, à l'analyse des sentiments religieux : « Le sentiment de l'infini, dit-il, est identique au sentiment religieux ou il en est la base. Dans un siècle où l'on raisonne de tout, où l'on demande que tout soit démontré, il ne peut y avoir de religion ni aucune institution religieuse proprement dite : l'analyse fait évaporer le sentiment. Le chimiste ne peut pas davantage mettre à nu le principe vital ; en niera-t-il pour cela l'existence ? Les philosophes du XVII[e] siècle se sont trompés lourdement à cet égard ; ils n'ont pas connu l'homme (p. 209). »

Voici une autre page, bien plus sérieuse que tous les chapitres des théosophes et des déistes, sur la religion. Nous verrons bientôt comment Renan, qui abuse si souvent « du riche écrin des mots consacrés à Dieu », n'a été qu'un Biran sceptique, un naturaliste en religion, reculant devant des conclusions qui s'imposent aux esprits sincères:

« Quel que soit le fondement réel de la foi, pour les âmes douées de ce don céleste, on ne peut douter qu'il n'y ait des sentiments ou des modes spéciaux dérivés de cette cause, qui remplissent toute l'existence, et font tout l'intérêt de la vie de ces âmes qui se sentent ou se croient tantôt soutenues, élevées, et tantôt délaissées, abandonnées par l'esprit de Dieu. Pour ces âmes, ce qu'elles reçoivent et tout ce qu'elles font d'elles-mêmes n'est rien ou moins que rien. On ne peut leur contester ce qu'elles sentent intérieurement. Ce sont des biens, des maux, attachés à une sorte de passion sublime, qui a cet avantage sur toutes les autres que les maux pour elles se transforment en biens. — Les états de quiétude, de calme, de joie extatique, ou de trouble, de douleur, de regrets, de sécheresse, ont toute la vivacité de la vérité subjective des passions qui tiennent à des objets sensibles. Quelle en est la cause ? Est-elle purement subjective, inhérente à certaines dispositions organiques, ou bien y a-t-il réellement une action directement exercée par l'esprit divin ? — C'est à bien s'assurer de la réalité de l'une ou de l'autre de ces causes de sentiments mystiques, que consiste, selon moi, le plus grand et le plus difficile problème de la science de l'homme (p. 402) ».

Dans d'autres pages Biran admet les deux causes réunies. Il accorde ainsi la nature et la grâce, et l'antinomie inventée par les déistes se dissipe à ses yeux.

Maine de Biran est un esprit abstrait, un méditatif. Il n'a pénétré si profondément l'âme humaine qu'en se repliant avec effort sur lui-même. Sa philosophie est le fait d'une personnalité douée de facultés exceptionnelles, mais c'est une philosophie individualiste.

Joseph de Maistre aborde différemment le problème religieux en vue de combattre les théories déistes. Dans l'*Eclaircissement sur les sacrifices*, il se fait historien, il compulse les traditions païennes. Il arrive à cette conclusion remarquable : les fictions, les pratiques et les rites religieux de l'antiquité prouvent « qu'il n'y a pas un dogme chrétien qui n'ait sa racine dans la nature intime de l'homme, et dans une tradition aussi ancienne que le genre humain (p. 323) ».

Il suffit d'un mot au spirituel apologiste pour faire justice de l'argument cent fois répété par les déistes :

« Je n'adopte point l'axiome impie :

La crainte dans le monde imagina les dieux ;

je me plais au contraire à remarquer que les hommes, en donnant à Dieu les noms qui expriment la grandeur, le pouvoir et la bonté, en l'appelant le Seigneur, le maître, le père, etc., montraient assez que l'idée de la divinité ne pouvait être fille de la crainte. » — « Loin de moi, d'ailleurs, de croire que l'idée de Dieu ait pu commencer par le genre humain, c'est-à-dire, qu'elle puisse être moins ancienne que l'homme. »

Je pourrais continuer ces citations et montrer que la renaissance du spiritualisme chrétien, réaction naturelle et légitime contre le déisme du XVIII[e] siècle, embrasse tous les écrits de Chateaubriand, des abbés Emery et Frayssinous, de Mme de Staël, de Joubert, etc.

L'idée de cette rénovation est dans le principe général et vivifiant de leur philosophie. Ces penseurs ne considèrent plus l'homme par l'extérieur ; ils ne font plus abstraction de son âme et de ses puissances natives. Au contraire, ils

insistent sur leur valeur et donnent la première place aux idées, aux sentiments, aux inclinations qui nous portent vers Dieu. Cela suffit pour renouveler toute la philosophie. *Spiritus intus loquitur* : telle pourrait être la devise de la restauration philosophique et chrétienne.

Ces écrivains ont ainsi renoué la grande tradition chrétienne, qui se rattache par Malebranche, Bossuet, Fénelon, Descartes, S. François de Sales, aux mystiques et aux docteurs du moyen âge, à l'*Imitation*, à S. Thomas, à S. Anselme [1].

En réalité, le christianisme n'entra-t-il pas dans le monde en déployant les ailes de l'âme, en spiritualisant l'esprit abaissé par le paganisme, en donnant une valeur morale immense à la personnalité humaine, en purifiant les cœurs ? Le Christ ne parle que d'amour, de charité, de sacrifice ; il affirme que Dieu nous aime à l'infini : *usque in finem* ; qu'il faut chercher la perfection, « être parfait comme le Père céleste » ; qu'il faut conquérir la liberté de l'esprit et de la vérité, en se dégageant des sens et de la matière. Telle est, en résumé, la philosophie chrétienne : *spiritus intus loquitur*, disait l'*Imitation* ; *spiritus intus alit*, est-il dit ailleurs, avec non moins d'autorité.

Mais comment se fait-il que soudain, vers 1830, cette tradition du spiritualisme chrétien soit brisée avec éclat, et permette, trente ans plus tard, à l'homme qui a le plus abusé des mots de *mysticisme* et de *spiritualité*, à Renan, de se faire une scandaleuse réputation avec les trésors mêmes de la foi ?

L'hérésie de La Mennais va nous le dire.

1. Chose curieuse ! deux écrivains catholiques protestèrent contre cette renaissance ; ce sont les abbés de Féletz et de Morellet, tous deux de l'Académie. Ils furent les seuls, avec quelques froids jansénistes, à critiquer le *Génie du christianisme* de Chateaubriand, « la religion de Paris » — Voir un livre récent : *Educateurs et moralistes*, par, M. Léon Séché, 1893, p. 55, chez Calmann Lévy. Voir aussi Morellet : *Mélanges de littérature*, t. 2, p. 95, *Critique de Chateaubriand*.

III. — *Le traditionalisme* : *La Mennais*, *Bonald*, *Bautain*. — *L'éclectisme universitaire*.

L'abbé de La Mennais écrivit de 1817 à 1821 quatre volumes destinés à produire une révolution inouïe dans l'apologétique chrétienne. Le spiritualisme traditionnel était invité, avec une rare et trop persuasive éloquence, à abandonner tous ses procédés de démonstration, sa méthode, ses arguments, qui l'avaient si bien servi jusqu'à ce jour.

Le premier volume de l'*Essai sur l'indifférence* avait un but très louable : combattre « les trois systèmes auxquels se réduit l'indifférence dogmatique ». On connaît ces systèmes. Le premier est la « doctrine de ceux qui ne voient dans la religion qu'une institution politique », condamnée à disparaître avec les régimes qui la protègent ou qui s'en servent. Le second « tient pour douteuses toutes les religions positives, même le christianisme, et ne reconnaît de religion incontestablement vraie que la religion naturelle ». Enfin le troisième concerne les protestants, qui admettent une religion révélée, mais n'en conservent que certains articles fondamentaux.

Il est inutile de rappeler quel succès obtint le livre de l'abbé de La Mennais. Il faut remonter jusqu'à l'apparition de l'*Histoire des variations*, ou même jusqu'aux *Provinciales*, pour trouver des points de comparaison. Huit éditions enlevées en peu de temps montrent que l'homme de foi qui venait de se lever ne prêchait pas dans le désert ; on sentait qu'un génie puissant entreprenait une lutte corps à corps avec l'impiété.

Mais les trois volumes qui suivirent laissèrent perplexes les lecteurs de tous les partis. En un instant La Mennais avait changé de tactique. Cette logique philosophique, cette raison humaine, qui lui avait inspiré de si beaux mouvements et dicté des arguments si justes contre l'indifférence, il se retournait contre elle. Il l'accablait de ses critiques, il l'accusait à tout propos d'impuissance, de mensonge ! En un mot, il la chargeait de tous les péchés du déisme voltairien et du philosophisme athée.

Immédiatement, les contradicteurs se levèrent : l'abbé de Féletz dans le *Journal des Débats*, Picot dans l'*Ami de la Religion*, l'abbé Boyer, directeur du séminaire de Saint-Sulpice et cent autres condamnèrent le traditionalisme, qui, malgré son nom, n'était pas du tout la philosophie traditionnelle de l'Église.

En quoi consistait l'erreur fondamentale de l'abbé de La Mennais, aidé en cela, du reste, par de Bonald ? Il remplaçait la raison individuelle, la logique, la psychologie, les données et les affirmations de la conscience, la spontanéité du sentiment humain, par l'histoire, par le témoignage en général et par le sens commun.

On lui fit remarquer qu'il se payait d'arguments peu sérieux, puisque, en dernière analyse, la vérité de l'histoire, l'authenticité et la véracité du témoignage sont soumises à la critique de la raison : quant au sens commun, il n'est que l'unité, difficile à déterminer, des sens individuels.

Peu importe, La Mennais continua à accabler toute la philosophie humaine de ses sarcasmes impitoyables [1]. Au fond, c'était le scepticisme philosophique qu'il dissimulait sous le système du traditionalisme.

L'abbé Bautain ne philosophait pas autrement. Son système avait pour but de combattre le rationalisme éclectique par le fidéisme. Il refusait toute lumière, toute puissance, toute certitude à la raison, et la remplaçait par la foi et la révélation. Ainsi, les deux plus fortes têtes qui tentaient de défendre le dogme chrétien ne rêvaient son triomphe qu'aux dépens de notre raison.

En pratique, ils étaient peut-être dans le vrai : on avait tant abusé de la philosophie ! mais, en thèse absolue, ils étaient sûrement dans l'erreur. La foi chrétienne et l'acte de foi en général n'exigent jamais le sacrifice de la raison ; au contraire, ils demandent à la raison de se convaincre elle-même de la légitimité de sa soumission : *Rationabile obsequium; — fides quærens intellectum.* Il ne s'agit donc pas, entre les deux puissances qui se partagent le gouverne-

1. La Mennais comparait Descartes à un fou, dans un dialogue où ce dernier avait raison contre le philosophe.

ment de l'humanité, entre la raison et la religion, entre le dogme chrétien et la nature, d'une question de vie ou de mort, comme le disait La Mennais ; non, mais d'une question de limites, ce qui est bien différent.

La raison philosophique peut découvrir *sûrement* un grand nombre de vérités de l'ordre religieux et moral : l'existence de Dieu et ses attributs, l'immortalité de l'âme, le libre arbitre, les concepts du bien, du devoir, de la justice, etc ; c'est ce que déclare formellement le Concile du Vatican, contre le traditionalisme ; c'est ce que professaient les antagonistes catholiques de La Mennais.

Mais la raison humaine a des limites : si elle constate l'existence et les droits du surnaturel, si elle saisit les convenances rationnelles et les harmonies des Mystères — Trinité, Incarnation, Rédemption, Grâce, — elle n'en peut avoir une compréhension parfaite et adéquate. Dans l'ordre des choses *révélées*, la raison individuelle comprend qu'elle se soumet raisonnablement : n'est-ce pas beaucoup ? N'est-ce pas assez, en face des mystères de la nature qui nous enveloppent et nous laissent perplexes ? Même l'idée de Dieu, de l'infini, admise par presque tous les rationalistes, n'offre-t-elle pas plus de difficultés que les Mystères révélés ?

Quant à M. de Bonald, voici comment Renan lui-même critiquait son système :

« C'est pour n'avoir pas compris cette force créatrice de la raison spontanée qu'on s'est laissé aller à d'étranges hypothèses sur l'origine de l'esprit humain. Quand le Condillac catholique, M. de Bonald, conçoit l'homme primitif sur le modèle d'une statue impuissante, sans originalité ni initiative, sur laquelle Dieu plaque, si j'ose le dire, le langage, la morale, la pensée, — comme si on pouvait faire comprendre et parler une société intelligente en lui parlant, comme si une telle révélation ne supposait la capacité intérieure de comprendre, comme si la faculté de recevoir n'était pas corrélative à celle de produire, — il n'a fait que continuer le XVIIIe siècle et nier l'originalité interne de l'esprit [1]. »

1. *L'avenir de la science*, p. 261.

Bref, La Mennais, Bautain et de Bonald compromirent gravement l'apologie catholique, dans leur campagne contre la philosophie et la raison individuelle.

Les dommages qu'ils causèrent à la religion furent immenses. Ces systèmes erronés firent leur chemin dans le clergé, qui crut de bonne guerre de traiter sans ménagement la raison, la philosophie, la science psychologique, choses que notre temps place si haut dans son estime. Cette erreur ou plutôt ce lamentable malentendu fut exploité avec un prodigieux succès par l'école universitaire et éclectique.

En effet, Émile Saisset, Théodore Jouffroy, Cousin, Bersot et d'autres, critiquèrent vivement les thèses émises par les nouveaux apologistes. Ils n'eurent pas de peine à montrer que le fidéisme et le traditionalisme étaient de véritables nouveautés, des erreurs fatales à la philosophie autant qu'au christianisme. Ils concluaient avec raison que si l'Église n'avait pas d'autres défenseurs à opposer à leur rationalisme et à leur semi-panthéisme, leur droit et leur devoir étaient de garder leurs propres doctrines. C'est ce qu'ils firent. Tout le haut enseignement universitaire fut bientôt imbu de ce rationalisme.

Tel est le secret du prodigieux succès de la philosophie éclectique et universitaire de 1830 à 1850. Mais, en réalité, la philosophie religieuse de Jouffroy, d'Adolphe Garnier, de Victor Cousin, de M. Jules Simon, n'avait ni l'autorité ni les éléments pour résoudre le problème religieux. Leur spiritualisme se séparait même ouvertement du christianisme [1]. C'était une inconséquence, que réclamait impérieusement la fausse position de l'Université, érigée en clergé laïc, vis-à-vis de l'Eglise. M. Jules Simon comprit très bien cette situation équivoque, et c'est pour la résoudre qu'il publia le livre de la *Religion naturelle*, 1856.

1. Voici comment, de son côté, Renan jugeait l'éclectisme : « L'Eclectisme ne s'est affaibli que le jour où des nécessités extérieures, auxquelles il n'a pu résister (lutte pour la liberté d'enseignement), l'ont forcé à embrasser certaines doctrines particulières (le semi-spiritualisme), qui l'ont rendu presque aussi étroit qu'elles-mêmes, et à se couvrir de quelques noms (Bossuet, Fénelon, Malebranche), qu'on doit honorer autrement que par le fanatisme. Tel n'était pas le grand éclectisme des cours de 1828 et 1829, et de la préface à Tennemann. » (*Avenir de la science*, p. 155).

Il était déjà trop tard. L'école critique avait pris les devants, avec l'intention d'occuper en maîtresse un terrain que les malentendus, que les préjugés éclectiques, que la situation politique rendaient facile à conquérir.

Pour comprendre la marche si rapide des idées irréligieuses en ces temps, il faut tenir compte de tous les facteurs. Nous voyons comment le traditionalisme et l'éclectisme ont eu une influence aussi néfaste qu'inattendue : vienne bientôt un homme habile, qui, sans mépriser la religion, ni les sentiments d'idéalisme mystique, ni l'étude des religions comparées, veuille tirer parti de la situation, il aura des adeptes sans nombre. Vienne Renan, le terrain est merveilleusement préparé.

D'un côté s'agitent dans le vide les éclectiques, qui se réfugient dans la « religion naturelle, sorte de théologie mesquine, sans poésie, sans action sur l'humanité. Toutes les tentatives en ce sens ont été et seront infructueuses [1]. »

De l'autre côté est l'Eglise, avec des prêtres savants, mais uniquement occupés à défendre l'intégrité du dogme contre les attaques incessantes de l'Université incrédule. Tous les débats, toutes les polémiques soutenus par les abbés Maret, de Valroger, les ontologistes, Cognat, Gratry, l'ont été dans ce sens contre l'Université.

Mais je cherche en vain un penseur qui, armé de la foi spiritualiste et chrétienne, sera capable de se dresser en face du nouveau Celse, quand il lancera aux vents de la publicité la *Vie de Jésus*. A parler franchement, il n'y a personne !

IV.—*Les précurseurs immédiats d'E. Renan et les sources contemporaines de la critique religieuse.*

Rien dans l'histoire n'arrive sans antécédents ni conséquents. Nous connaissons les précurseurs philosophes ; quels sont maintenant les inspirateurs de la critique religieuse et historique ?

1. Renan, *L'Avenir de la science*, p. 473.

A l'époque qui nous occupe, de 1835 à 1855, l'école du protestantisme libéral se fonde en France. Son avènement, en coïncidant avec les erreurs de l'éclectisme et du traditionalisme, favorisa à merveille l'œuvre de ruine à laquelle Renan a attaché son nom.

On distingue en ce siècle deux principales écoles protestantes, représentant l'une la tradition, l'autre les tendances individualistes issues de la Réforme.

L'école du protestantisme traditionnel, ou orthodoxe, a pour représentants Necker, Mme de Staël, de Sismondi, Benjamin Constant, Cuvier, Guizot, de Quatrefages, E. Naville, Barthélemy-Saint-Hilaire, et aussi de Pressensé[1] dans ses meilleurs écrits. A l'école du protestantisme incrédule, qui prend gratuitement l'épithète de *libéral*, ne l'ayant mérité ni en politique ni en religion, appartiennent Michel Nicolas, Edmond Schérer, Fontanès, Albert Réville, Colani, Athanase Coquerel, M. Vernes.

La première école vient de Genève, et compte des hommes vraiment respectables, aux convictions fortes et d'une bonne foi indiscutable. Certains de ses représentants ont laissé des œuvres que ne désavouerait pas un catholique. Du reste, elle fut la première à protester contre la *Vie de Jésus* et à qualifier M. Renan comme il le méritait.

La seconde vient d'Allemagne, où elle continue de puiser ses inspirations anti-françaises, son laïcisme intransigeant, ses préjugés implacables contre le catholicisme, ses procédés sans dignité contre l'Eglise[2].

C'est de celle-ci que dépendra Renan pendant toute sa carrière ; c'est dans ses livres qu'il puisera, comme il l'avoue dans les *Souvenirs d'enfance et de jeunesse*, les argu-

1. M. de Pressensé, en réalité, a essayé de tenir le milieu entre les protestants traditionalistes et les protestants libéraux. C'était un homme de bonne foi, qui fut, dit-on, sur le point de se convertir au catholicisme au moment où Lacordaire, Gratry, Albert de Broglie, de Falloux, Montalembert soutinrent avec tant de gloire la religion et la liberté contre l'Empire.

2. Le protestantisme libéral a pour représentants politiques les ex-pasteurs Steeg et Desmons, et Jules Ferry. C'est à eux que l'on doit la destruction de la Sorbonne et sa reconstitution sans les facultés de théologie catholique, en 1886.

ments les plus hardis de la critique biblique et historique. En tête de la *Vie de Jésus* se trouve une liste de documents auxquels renvoie expressément l'auteur : elle est tout entière empruntée au protestantisme allemand. A vingt-deux ans, durant ses vacances, le séminariste Renan se perfectionnait dans la langue de Gœthe. Son but était de s'imprégner de l'esprit rationaliste. Il débuta donc par l'étude du protestantisme en même temps que par celle de l'hébreu. Tout ce qu'il a produit d'original en fait de science critique, de doutes hardis, d'arguments nouveaux contre l'authenticité et la véracité des écritures, est emprunté aux protestants incrédules. Le plus souvent il n'a même fait que corriger leurs excès, leur impiété trop scandaleuse pour être agréée du public français.

Mais voici une chose étrange, que peu ont remarquée : il y avait plus de vingt ans que les théologiens et les catholiques allemands avaient refuté avec éclat les erreurs que Renan allait servir au naïf public français ! Les travaux de Hurter, Dœllinger, Héfélé, Mœhler, Hettinger, avaient assuré un glorieux triomphe à la science catholique en Allemagne lorsque les germanisants français entreprirent de nous apprendre ce que pensaient Strauss, Feuerbach et Hégel[1]. L'histoire a de ces énigmes, de ces contradictions inexplicables. Au XVIIIe siècle, la manie des philosophes était de traduire les Anglais et de se pénétrer de leurs excentricités philosophiques ; notre génération a vu le même genre d'importation venant d'outre-Rhin.

Mais il faut dire, à la décharge de Renan, qu'il fut précédé dans cette voie par plusieurs écrivains aussi novateurs que lui. Emile Littré avait le premier traduit de l'allemand, en 1837, la *Vie de Jésus* de Strauss, en tête de laquelle il avait placé une introduction considérable, où il explique les religions suivant le système positiviste. En dehors de la *Revue des Deux mondes*, qui a donné tant d'articles rationalistes, d'autres organes moins connus avaient servi de refuge aux protestants incrédules : c'est là *Liberté de penser*, fon-

1. Voir les articles de M. P. Janet sur Victor Cousin et ses voyages en Allemagne (*Revue des Deux mondes*, 1884; janvier et février).

dée par Amédée Jacques en 1847, et dans laquelle Renan fit ses débuts ; c'est la *Revue de théologie et de philosophie chrétiennes*, dirigée dès 1850 par Timothée Colani, et continuée en 1858 par la *Nouvelle revue de théologie* ; c'est le *Bulletin de la société d'histoire du protestantisme français*, imbu des mêmes tendances négatives. A cette liste de périodiques il faut ajouter les critiques religieuses d'Auguste Nefftzer dans la *Presse*, de 1844 à 1857. Cet écrivain fonda dans le même esprit la *Revue germanique* en 1857, qui fut continuée plus tard sous le titre de *Revue moderne*. Charles Dolfus, l'auteur des *Lettres philosophiques*, 1851-69, y donna des articles d'un rationalisme sans mesure. Enfin ces deux écrivains fondèrent le *Temps*, en 1861, qui est devenu depuis l'organe politique de l'école protestante. A la même époque, les *Débats*, le *Siècle* et l'*Opinion nationale* publiaient des critiques littéraires et philosophiques d'une nuance irréligieuse aussi tranchée.

M. Renan dépendait de ce monde de philosophes germanisants, hégéliens, plus ou moins panthéistes, et dont l'athéisme pratique se dissimulait souvent sous de simples artifices de rhétorique. Il s'imposait lui-même à leur admiration, et une publicité immense attendait ses moindres productions.

C'est ainsi que Renan fut le maître incontesté, pendant un certain temps, de l'empire de la critique. Personne ne pouvait lui résister en face sans s'exposer à des représailles cruelles dans les feuilles à sa dévotion, à l'Académie, à l'Institut, à l'Ecole normale. Jamais homme chez nous, si l'on excepte Cousin sous la monarchie de juillet, ne disposa du sceptre littéraire comme l'auteur de la *Vie de Jésus*.

Aussi il sentait sa force, et il gardait constamment la même tactique, qui consistait à ne jamais répondre, même aux critiques les plus sérieuses qui lui étaient adressées de toutes parts[1]. M. Caro, qui fut un maître en philosophie comme

1. Voici comment Gratry a jugé l'attitude de Renan : « Lorsqu'on fait un mérite à Renan de la sérénité parfaite avec laquelle il supporte toujours, sans répondre jamais, les coups de la critique, je reconnais que c'est un mérite, si l'on veut, mais c'est un mérite nécessaire. Quand on ne

en style, Paul Janet, en qui on reconnaît beaucoup de savoir et de dialectique, Henri Wallon, qui a étudié avec intelligence les origines chrétiennes, ont été les plus vigoureux contradicteurs de Renan ; jamais il ne daigna leur répondre[1]. Comme Pilate devant le Christ, ce qu'il avait écrit, il l'avait écrit ! Ce parti pris de dédain produisait son effet attendu sur les masses ignorantes, si considérables dans les questions de philosophie et d'histoire religieuse. Les lecteurs de cet ordre finissaient par croire que Renan était un oracle, un révélateur, l'homme prédestiné à donner le coup de grâce aux idées et aux cultes religieux.

Enfin, à l'époque où débuta Renan, la situation politique favorisait à souhait son œuvre de destruction sociale. On n'insistera jamais assez sur ce point.

On sait que l'Empire ne supportait les contradictions ni à la tribune ni dans les journaux. C'était son droit. Mais ce fut aussi son tort de laisser tout dire contre les doctrines de l'Eglise et les dogmes religieux. Il maintenait l'ordre politique extérieur avec jalousie, et il laissait démolir l'ordre moral en spectateur indifférent. Ce qu'il redoutait le plus contre lui-même, il le permettait, il le favorisait même contre les institutions chrétiennes, contre le pouvoir temporel de Pie IX, contre l'enseignement congréganiste, dont on conçut alors la ruine, contre la charité chrétienne, qu'on mit injurieusement, par un décret mémorable, sur le pied d'égalité avec la philanthropie maçonnique[2].

En réalité, notre décadence sociale était commencée avant la catastrophe de 1870. Les attaques, la haine déclarée con-

peut répondre et qu'on ne répond pas, faire de nécessité vertu est toujours à propos. » (*Les Sophistes*, p. 170).

1. Une fois cependant Renan dut rabattre de sa suffisance. En juillet 1859 une discussion s'engagea à l'Académie des Inscriptions sur le monothéisme chez les races sémitiques, que Renan voulait expliquer par des conditions purement physiologiques. La thèse fut rudement combattue et l'auteur dut l'amender jusqu'à la rendre presque méconnaissable. (V. séances du 8 et 15 juillet 1859).

2. C'est aussi à cette époque qu'eut lieu le fameux dîner gras du vendredi saint, où Renan et Sainte-Beuve coudoyaient le prince Jérôme Napoléon. Comme ces scandales, donnés par un académicien, un sénateur et un prince du sang, devaient tristement édifier le peuple, et plaire aux blasés que gêne toute morale !

tre la religion, contre la famille, contre la vraie liberté de conscience, avaient rendu le peuple sceptique, le bourgeois intolérant à l'égard du clergé et blasé contre toute morale gênante. Les choses en arrivèrent à ce point, vers la fin de l'Empire, que le clergé catholique, corps on ne saurait plus inoffensif et ne disposant d'aucun privilège, était présenté par les journaux libéraux et rationalistes comme le représentant d'un absolutisme effrayant, destructeur de tout progrès, ennemi acharné des institutions modernes !

Il suffit de se rappeler le débordement d'injures qui accueillit la publication du *Syllabus*, en 1864, pour se convaincre que je n'exagère pas [1]. La tenue du concile du Vatican augmenta les frémissements de haine chez les antagonistes de l'Eglise. On abusa des plus ridicules malentendus ; on réédita des préjugés stupides contre les prétentions politiques du clergé ; certains journaux le traduisaient à la barre de l'opinion publique comme le pire des malfaiteurs.

Ne l'oublions pas, ceux qui, aujourd'hui même, ont perdu tout respect des choses saintes, du droit, de la justice, de la vertu, du devoir, de l'honnêteté dans le maniement des affaires publiques, faisaient alors leurs premières armes contre le christianisme. Ernest Renan fut, à vrai dire, leur coryphée : coryphée académique, intelligent, discret, sauvant les apparences ; mais lisez ses *Dialogues* et ses *Drames* philosophiques, vous verrez qu'il les a écrits pour les hommes auxquels je fais allusion, pour les esprits amoindris, les sans-cœurs, les mondains jouisseurs, les riches blasés et les impies effrontés de cette triste époque.

Tels sont les malheurs des temps ; tels sont les dignes porte-voix de l'impiété savante ; tels sont les précurseurs : quel est, maintenant, l'esprit de l'homme qui va personnifier l'irréligion au suprême degré ?

(*A suivre*). Ch. DENIS.

1. Qu'on se rappelle l'affaire de l'enfant israélite Mortara, où toute la presse libérale prit parti pour les Juifs, qui alors envahissaient les journaux, en attendant le reste.

Le gérant : A. ROGER

LA PERSONNALITÉ DE DIEU
ET LA CRITIQUE CONTEMPORAINE

LES ANTINOMIES *

IV. — *Le Parfait.*

D'une manière ou de l'autre, le parfait — on ne saurait en disconvenir — a toujours tenu une grande place dans les constructions philosophiques. En tout temps on a senti le besoin de donner un point d'appui à la pensée et de ne pas tourner dans un circuit sans issue. Aussi des métaphysiciens de différentes écoles, nourris de doctrines diverses et parfois opposées, habitués à des procédés de recherche qui ne présentaient assez souvent aucune analogie, se sont-ils exercés à nous fournir sur le parfait de consciencieuses informations. Qui n'a lu, dans l'histoire de la philosophie, l'exposé des chaudes batailles livrées autour de cette notion, et des retentissantes discussions dont il est aisé, même de nos jours, de constater la trace ?

Laissons aux prises les intuitionistes et les discursistes, les innéistes et les associationistes. Quelque intéressants qu'aient été et soient encore ces débats, il faut avouer néanmoins qu'ils sont pour nous, dans le cas présent, d'une importance moins que secondaire. Des recherches qui prétendent remonter aux origines psychiques de nos idées, outre qu'elles sont inévitablement entourées de la plus grande obscurité, n'ont aucune influence sur la matière qui nous occupe.

Qu'il nous suffise de dire qu'au point de vue de la réalité

* V. *Annales* d'avril et de juin-juillet 1893.

le parfait est rigoureusement nécessaire pour expliquer l'imparfait qui forme l'essence de tous les éléments cosmiques. Il n'est guère difficile de s'apercevoir, à la plus légère réflexion, que le contenu de l'expérience est impuissant à satisfaire aux aspirations de la pensée. Celle-ci par son élan dépasse les données instables et fugitives des sens, pour aller se rattacher à quelque chose de plus fixe et de plus immobile. C'est ainsi que se montre la nécessité du parfait. Quand, à une immense distance, vous apercevez le sommet d'un édifice dont vous ne voyez pas la base, vous concluez irrésistiblement que cet édifice repose sur le sol ferme. Or, que sont les formes empiriques, sinon des constructions aériennes, des fantômes volants, des ombres fuyantes? Donc, en vertu des lois de la réalité, elles doivent s'appuyer, en dernier ressort, sur un fondement inébranlable qui les soutienne et les explique. Dès lors le parfait se dégage et apparaît comme le support des réalités contingentes et imparfaites. Le monde sensible, défectueux de sa nature, ne pourrait donc pas plus se passer du parfait que le sommet de l'édifice de ses fondements.

Si l'on eût, dans les siècles qui ne sont pas bien loin de nous, révoqué en doute la personnalité du parfait, on eût, pour sûr, provoqué le plus grand étonnement. Si, par mégarde, l'on se fût avisé de mettre seulement en question l'existence de la personnalité du parfait devant les grands métaphysiciens du passé, ceux-ci eussent immanquablement bondi d'indignation. Aujourd'hui pourtant nous en sommes réduits à cette dure nécessité. Ce qu'ils regardaient comme une vérité de sens commun, presque comme une primordiale évidence, est devenu, de nos jours, grâce aux audaces de la négation, un point sujet à contestation, une matière à controverse. Nous en sommes presque arrivés à défendre avec une certaine timidité la personnalité du parfait. Cependant ne nous décourageons pas: nous sommes probablement dans de meilleures conditions que nos descendants. Si l'apologétique chrétienne ne prend pas une allure plus rassurée, je dirais même, plus aggressive, surtout si elle ne se montre pas mieux informée au point de vue scientifique,

le temps n'est pas loin où l'on sera obligé de plaider pour la vérité les circonstances atténuantes.

Parcourez les plus pures publications du rationalisme militant : nulle part vous ne découvrirez l'affirmation de l'existence d'un Dieu souverainement parfait, et en même temps personnel. Si elles ne reflètent pas continuellement une hostilité ouverte, sans masque, et cela pour des raisons qui nous échappent, elles laissent toujours percer une répugnance extrême à admettre une pareille doctrine. L'on se jettera dans toute espèce d'hypothèses pour expliquer la synthèse cosmique, plutôt que de recourir à un Dieu personnel et libre. Il n'y a, pensons-nous, aucune exagération à affirmer que, sournoisement ou manifestement, le panthéisme est la caractéristique, la note doctrinale du rationalisme contemporain. Y a-t-il un être parfait ? quelle est sa nature et son mode d'existence ? quelles sont ses relations avec le monde ? Autant de problèmes qui ne peuvent pas manquer de tourmenter les rationalistes aussi bien que les autres, mais pour lesquels, hélas ! les philosophes hétérodoxes n'ont que des réponses équivoques, nuageuses, inconsistantes et, la plupart du temps, ouvertement erronées.

En face de cette débâcle de l'école rationaliste, il n'en est que plus intéressant pour nous, qui sommes encore attachés aux vieilles idées, de sonder la nature du parfait afin de nous assurer si vraiment il contiendrait des incompatibilités avec la personnalité.

I

Avons-nous une définition précise du parfait ? C'est par là que doit nécessairement débuter toute recherche sérieuse et, en même temps, fructueuse. Il serait plus que téméraire de s'évertuer à bâtir des thèses sur la nature du parfait, à lui départir de certaines propriétés, sur une conception confuse qu'on s'en serait formée. Cherchons, pour notre part, à sortir du vague, et à obtenir une notion tant soit peu claire du parfait.

On a donné bien des définitions du parfait dans le cours des temps. Ce n'est point ce qui nous manque, tant s'en faut; au contraire, elles fourmillent. Ont-elles toutes et toujours la clarté désirable ? C'est ce qui est plus difficile à décider. Nous croyons même sincèrement que certaines de ces formules n'ont pas une grande efficacité explicative, qu'elles piétinent parfois sur place et ne font peut-être que redire la même chose dans des termes différents. Nous allons, ce me semble, nous en convaincre.

On a d'abord défini le parfait : « l'être qui possède toutes les perfections ». Mais avons-nous là une définition selon les règles ? C'est tout au moins douteux. Vous définissez le parfait par les perfections. Mais cela est déjà désigné par le parfait lui-même, qu'il s'agit de définir. Qu'ajoutez-vous davantage qui vous fasse mieux comprendre ? Quel nouvel élément introduisez-vous dans l'explication ? Dire que le parfait est ce qui possède toutes les perfections, c'est, en définitive, dire que le parfait est le parfait. N'aurions-nous pas une tautologie, au lieu d'une définition ? Autant vaudrait-il dire que le bien portant est celui qui a la santé.

On a encore coutume de dire : « le parfait, c'est ce qui ne manque d'aucune perfection », ou : « qui ne contient en lui-même aucune défectuosité ». J'avoue que cette formule est très claire dans son énoncé : elle nous indique de prime abord ce que l'on conçoit instinctivement, naturellement par « parfait ». Est-elle cependant d'une réelle utilité, au point de vue du progrès scientifique, et de l'explication logique ? J'ai peine à le croire. Ici encore, paraît-il, on ne fait que tourner dans le cercle de la chose même à définir. On substitue tout uniment un ensemble de mots à un mot unique. Affirmer que le parfait est ce qui ne manque d'aucune perfection, ce qui ne contient aucune défectuosité, c'est de nouveau dire que le parfait c'est ce qui est parfait et qui n'est pas imparfait. Sommes-nous franchement bien avancés dans l'analyse des concepts ? Nous tombons, une seconde fois, dans une tautologie. Notre définition n'est nullement progressive, elle est trop identique au défini. Pour nous servir de notre comparaison de tout à l'heure, c'est

comme si l'on disait : « le bien portant est celui qui ne manque d'aucune des conditions requises pour la santé, ou qui n'a aucune indisposition ».

Voici une troisième définition : « le parfait est ce qui a tous les degrés de l'être ». Cette nouvelle formule ne dissipe pas, non plus, toutes les ténèbres qui enveloppaient les précédentes. Il n'y a pas de mouvement en avant, et, par conséquent, pas d'évolution en clarté. Sans compter qu'il faudrait nous déclarer ce que c'est qu'un degré d'être, chose passablement obscure, on semble se rendre coupable d'un vice de logique bien grave, qui ne nous condamne pas moins à la stagnation. Qu'est-ce qu'un degré d'être ? Au sens propre, admis par la métaphysique, même la plus pointilleuse, comme aussi par le sens vulgaire, un degré d'être n'est, en somme, qu'une perfection. Ceci supposé, quelle peut être la valeur de cette formule ? Une valeur d'identité, c'est-à-dire qu'on ne fait, encore une fois, que répéter ce qu'il était question de définir : nous revenons de nouveau forcément à la tautologie. Nous obtenons, en effet, la formule : « le parfait, c'est ce qui a toutes les perfections », dont nous avons déjà montré l'impuissance et la stérilité.

Si nous nous sommes quelque peu attardé à critiquer ces formules, qui ont des racines dans le passé, et qui, de ce chef, ont conquis droit de cité dans la scolastique, ce n'est pas pour condamner la fausseté du procédé en lui-même, ni, encore moins, pour jeter la pierre à leurs auteurs, semblant les accuser d'inexpérience logique ; non : c'est plutôt pour faire ressortir les difficultés de la chose elle-même. Au fond, quelles que soient les secrètes arrière-pensées que l'on puisse conserver à ce sujet, quelles que soient les critiques qui se dressent impitoyablement devant un esprit sincère et méditatif, il faut savoir reconnaître que de pareilles définitions sont presque nécessaires et inévitables dans l'espèce. Ces notions premières, ces grandes idées qui sont les matériaux de la science, que nous mettons continuellement en œuvre, sur lesquelles nous faisons reposer l'édifice de nos connaissances, sont rigoureusement indéfinissables, soit

à cause de leur grande clarté, soit à cause de leur fécondité. Instinctivement, par une espèce de flair métaphysique, nous comprenons ce qu'elles signifient ; notre esprit en a une intelligence confuse, qui lui permet suffisamment de dérouler la chaîne de ses déductions et de ses inductions. Mais quand il s'agit d'en avoir une idée claire, pleine, nous sentons notre impuissance : nous sommes accablés par l'immensité de la chose, peut-être même nous sommes trop éblouis par l'intense lumière dont elle inonde notre esprit. Dans la nature, nous sentons à tout moment l'influence du soleil ; nous comprenons assez bien son rôle, et savons ce qu'il est d'une manière suffisamment scientifique ; essayez, toutefois, d'aller plus loin et de le regarder en face : vous succomberez, et il vous sera impossible d'en supporter l'éclat. Seulement, il y a une immense différence : si nous sommes incapables de contempler le soleil en face, nous avons pourtant une ressource, nous nous détournons de lui et nous examinons son rayonnement et sa réfraction soit sur la surface d'une nappe d'eau, soit sur un autre corps quelconque de nature favorable. Dans le parfait, cet expédient nous manque. Sans doute, le parfait a, lui aussi, son rayonnement dans la nature, pour quiconque sait l'y découvrir ; mais ce rayonnement est tellement faible, et la dissemblance entre l'image et le type est tellement grande, que nous ne trouvons pas dans le phénomène une base suffisante pour une connaissance satisfaisante.

C'est pour cela, probablement, comme aussi pour le besoin qu'ils avaient du parfait dans leurs spéculations, que S. Thomas et les autres scolastiques n'ont pas, généralement, dépassé la sphère de ces concepts. Toutes leurs définitions portent au suprême degré l'empreinte du bon sens, mais elles ne sont guère aventureuses [1].

(1) « Secundum hoc enim dicitur aliquid esse perfectum, secundum quod est in actu. Nam perfectum dicitur, cui nihil deest secundum modum suæ perfectionis » (*Sum. th.* IV. 1, concl.).

« Deus tamen, qui non est aliud quam suum esse, est universaliter perfectum. Et dico universaliter perfectum, cui non deest alicujus generis nobilitas. (*C. G.* I, 28).

« Perfectum, juxta nominis interpretationem, idem est ac consummate

Cependant ne nous décourageons pas ; sans prétendre le moins du monde pénétrer totalement la nature du parfait, peut-être nous sera-t-il donné d'en dégager une idée suffisante pour les besoins de la cause que nous défendons, à savoir, pour nous permettre d'établir que le parfait s'allie très bien à l'idée de personnalité. De fait, que poursuivons-nous présentement ? Est-ce de plonger jusqu'au fond de l'abîme ? Nullement : bien téméraire serait celui qui aurait de telles prétentions. Nous aspirons uniquement à fixer la surface de cet abîme, et à montrer que la personnalité y coexiste, tout en laissant dans l'ombre les insondables profondeurs dans lesquelles il se perd.

Pour nous, nous définirions tout brièvement le parfait : « Une actualité pure ». D'après cela, le parfait est donc un être qui n'est nullement pénétré par la potentialité, et qui est, par conséquent, incapable de progresser et d'acquérir quoi que ce soit. Inutile d'avertir que nous parlons ici du parfait absolu. C'est par ce manque total de potentialité que se trouve constitué le parfait. Rendons-nous compte de cela par un procédé analogique qui repose sur des parfaits relatifs. Quand est-ce que nous disons, par exemple, qu'un homme est parfait ? C'est lorsqu'il n'a aucune potentialité dans la sphère humaine. De même, nous disons que le parfait absolu est celui qui n'a aucune potentialité dans aucune sphère imaginable. Cette formule embrasse les deux éléments du parfait, l'extensif et l'intensif. D'autre part, elle n'est pas étrangère à la pensée de S. Thomas[1].

factum : unde juxta nominis interpretationem proprie solum dicitur de rebus factis. Verum quoniam in rebus creatis tunc aliquid dicitur perfectum, quando eductum est ad actum quoad omnia quæ postulat ipsius rei natura, translatum est vocabulum ad significandum omne id, quod est in actu quoad omnia, quæ naturæ talis rei accommodata sunt, sive illud factum sit, sive non factum (Molina, in I part. 1. parag. *Quartum est*).

« Unde generatim dici potest ad mentem S. Thomæ perfectum id *cui nihil deest secundum modum suæ naturæ*. (Urraburu, *Ontol.* cap. V, art. 1).

1. « Unumquodque perfectum est in quantum est actu ; imperfectum autem, secundum quod est *in potentia*, cum privatione actus. Id igitur, quod nullo modo est in potentia, sed est *actus purus*, oportet perfectissimum esse. Ille autem est Deus » (*C. G.* I. 28).

Mais nous ne sommes pas encore arrivés aux sommets lumineux. Cette interprétation réclame, pour devenir plus claire, un supplément d'explication.

Les êtres créés et finis, sans exception, sont pénétrés par une double sphère, ou, si l'on préfère, se trouvent enfermés dans une double sphère, la sphère du réel et la sphère du possible. Il n'y a pas dans la nature finie de réel pur, ni de possible pur. Par le fait de notre essentielle limitation, nous sommes partagés entre le réel et le possible. Ils se mêlent en nous dans des proportions inégales : voici comment. Chez nous, la sphère du possible est toujours plus large que celle du réel : nous avons en effet plus de possible que de réel. Pour simplifier davantage — car il nous est facile de trouver un unique point d'appui, — nous pouvons dire que ces deux sphères ont un même centre et une circonférence inégale. Cet unique centre du réel et du possible, au fond, c'est l'essence de chacun de nous. Mais les deux sphères qui surgissent de là ont une circonférence inégale, car la sphère du possible dépasse, et de beaucoup, celle du réel.

Une semblable inégalité ne se trouve nullement dans le parfait. Chez lui, la sphère du possible n'est pas plus grande que celle du réel : tout au contraire, elles sont parfaitement identiques. Le parfait possède autant de réel que de possible, par la seule raison qu'il possède tout le possible. Ou plutôt, je me trompe, cette manière de parler n'est pas exacte : il ne possède rien de possible. Ne cherchez pas à savoir où commence chez lui le possible, où se termine le réel ; ne soyez pas tentés de délimiter ces deux provinces : dans le parfait, le réel commence où commence le possible, et s'achève où finit le possible ; les deux provinces n'en font qu'une. D'après ces données, nous pourrions définir le parfait : « un être dont le réel est adéquat au possible », ou mieux : « dont le possible est réalisé dans toute son étendue ». Remarquons toutefois que les deux éléments qui forment ici une équation, c'est-à-dire, le réel et le possible, ne doivent pas être pris extensivement. Nous ne voulons pas dire que dans le parfait le réel soit tous les réels, ni que le possible, qu'il

épuise, soit tous les possibles : ce serait là, inutile de le faire observer, le panthéisme moniste.

Cette analyse, quelles que soient les obscurités qui l'entourent, nous la croyons, pour notre compte, irréductible. En effet, quand l'analyse est parvenue à envahir le monde de la possibilité, son cycle semble terminé : elle se trouve désormais en face d'une barrière infranchissable, d'un roc qu'elle est impuissante à briser, d'une lumière qu'elle ne saurait plus décomposer. Sans doute il resterait encore à se demander ce que c'est que cette sphère du possible, jusqu'où elle s'étend ; mais ce sont là des recherches qui relèvent d'une métaphysique transcendante et qui sont indépendantes d'une analyse du parfait.

II

Les quelques considérations que nous venons de faire semblent, à s'y méprendre, frayer la voie à la démonstration de la vérité que nous poursuivons. Au premier abord, il paraît impossible de conserver, sans se contredire, le moindre doute au sujet de la personnalité du parfait. Comment ? la personne est une des meilleures perfections, et l'être souverainement parfait en serait privé ? Mais c'est là une répugnance dans les termes mêmes ! Autant vaudrait douter de l'existence de la couleur verte dans le spectre solaire après avoir admis que celui-ci contient toutes les couleurs.

Tel est, sans contredit, le premier cri de la conscience et du bon sens. Et cependant, il est difficile, préalablement à tout examen critique, de lui donner complètement raison. L'on ne peut, en effet, se dispenser d'entendre les réclamations du doute ou de la franche négation.

En réalité, malgré les apparences d'une pleine lumière, il existe dans la question que nous examinons une grande difficulté. « La personnalité est une perfection : soit, répondront les panthéistes. Mais la question est précisément de savoir si cette perfection est conciliable avec l'idée d'être parfait, si elle peut exister dans le même sujet avec l'ensemble des perfections. L'étendue aussi est, dans son genre, une perfec-

tion : avisez-vous, si vous l'osez, de la faire exister dans l'esprit. La raison est une perfection aussi : néanmoins elle ne peut exister dans la bête. Il ne suffit donc pas de dire que la personnalité est une perfection pour trancher le litige entre panthéistes et théistes, et remporter une victoire par trop facile. Il faut aller plus loin, établir une comparaison entre ces deux termes : *personne*, *être parfait*, et voir s'ils sont susceptibles de former entre eux une synthèse. »

Or, l'école panthéiste prétend, justement, que ces deux éléments sont incapables de coexister ensemble, qu'ils s'excluent l'un l'autre. C'est en partant de l'idée d'être parfait qu'elle conclut au rejet de la personnalité et soutient que le parfait doit forcément être impersonnel, sous peine de se détruire lui-même. Le parfait, par sa nature, exige l'impersonnalité et repousse la personnalité.

Et de fait, qu'est-ce que le parfait ? Sans nous attarder à l'analyser dans ses moindres détails, arrêtons-nous seulement à deux courtes considérations. Le parfait contient deux abîmes : l'un *extensif*, toutes les perfections ; l'autre *intensif*, chaque perfection à un degré infini. Voilà une courte explication sur laquelle il ne saurait y avoir de contestation.

Et maintenant, comment encadrer la personnalité entre ces deux abîmes ? Elle n'y peut trouver place et s'y glisser : soit qu'elle penche à droite, soit qu'elle penche à gauche, des deux côtés elle rencontre un obstacle insurmontable qui l'empêche de s'y établir.

Le parfait, disons-nous, a toutes les perfections : que s'ensuit-il ? Conclusion : il n'a pas une sphère d'essence et de propriétés circonscrite et délimitée ; c'est l'indéfini qui remplace l'individu. Toutes ces perfections sont à un degré infini ; conclusion : chacune, prise isolément, est indéterminée, sans précision ; toutes prises ensemble, c'est l'indétermination élevée à une puissance infinie !

Ainsi nous venons d'entendre les réclamations du panthéisme. Pour mieux instruire la cause, il fallait s'y arrêter et n'avoir pas l'air de les éluder.

Avec S. Thomas, au commencement de ce travail, nous

nous sommes appuyé sur l'idée de perfection pour démontrer l'existence de la personnalité en Dieu. Cette démonstration, dans notre pensée, ne pouvait avoir qu'une valeur provisoire. Il est temps de changer cette valeur en définitive, et d'attaquer le monstre en face. Concilier en Dieu la personnalité avec la souveraine perfection, telle sera dorénavant notre tâche.

III

Lorsqu'on examine attentivement toutes les difficultés que nous venons de condenser, on est frappé d'un phénomène étrange : c'est la disposition d'esprit et même l'habileté de nos adversaires à travestir la physionomie d'un débat et à trouver des échappatoires, même en présence des raisons les plus convainquantes. C'est surtout ici que se montre d'une manière éclatante, ce travers logique.

On est vraiment trop exigeant, quand on nous somme de concilier en Dieu l'idée d'être souverainement parfait avec celle de personne. Il n'y a pas là de conciliation à faire, si ce n'est pour le parti pris ; il n'y a pas à chercher le point de soudure. Nous avons affaire tout simplement à une vérité d'intuition, rigoureusement analytique, dont les deux termes, par conséquent, sont immédiatement, indissolublement unis. L'idée d'être parfait, bien comprise, entraîne directement celle de personne : l'esprit aperçoit cette liaison. L'être parfait est adéquat à l'ensemble des perfections dont la personnalité fait partie. Il est aussi rigoureux de conclure de l'être parfait à la personnalité qu'il l'est de conclure du tout à une partie. Le tout, qui n'est que l'ensemble des parties, contient chacune de celles-ci. Le parfait, qui est la somme des perfections, embrasse chacune d'elles : donc aussi la personnalité.

Qu'avons-nous fait dans ce processus ? Mettre en lumière l'application d'une définition. A proprement parler, ce n'est pas un raisonnement strict ; c'est une inférence de l'identique à l'identique.

On comprend que l'on puisse nier l'existence du parfait ;

on n'en serait pas moins dans l'erreur ; mais on ne serait pas, à coup sûr, si ostensiblement en opposition avec la logique. Admettre l'existence du parfait et lui contester le caractère de personne, c'est admettre l'existence du tout et lui contester l'une des parties. Il faut être passablement facile pour s'accommoder d'une semblable situation.

Il faut absolument choisir entre le parfait personnel et l'imparfait : il n'y a pas de position intermédiaire. La thèse d'un parfait impersonnel est contradictoire, choquante à l'excès. Si l'on rejette le parfait personnel, on est forcé d'échouer dans un être imparfait, vague, en puissance. Que ce soit l'inconscient de Hartmann, la monère de l'évolutionisme intégral, ou quelque autre chose de ce genre, peu importe : ce qui reste toujours vrai, c'est que là se trouve le dernier refuge d'une pensée qui cherche l'explication du monde. Quant à la prétention de vouloir défendre l'existence d'un parfait impersonnel, elle est tout simplement une chimérique puérilité.

Comment donc se fait-il que, malgré cette grande clarté qui brille, à notre avis, dans la connexion entre l'idée d'être parfait et l'idée de personnalité, l'esprit humain rencontre tant de difficultés dans une telle doctrine ? Notre réponse est toute simple.

En premier lieu, c'est là une loi presque générale du connaissable. Même dans les choses les plus simples, les plus familières, les plus évidentes, qui ne sortent pas du cadre du fini, nous rencontrons toujours une zone obscure. Notre esprit reste toujours en présence d'un mystère insoluble; la pleine lumière n'est pas l'apanage de l'intelligence de l'homme. En second lieu, il y en a une raison spéciale pour le parfait. L'être infini, en effet, dépasse, écrase notre intelligence. Nous avons donc beau l'examiner, l'étudier : il échappe presque complètement aux prises de notre esprit. Si nous parvenons, par des procédés rigoureux, à détacher quelques rayons de lumière, la plus grande partie n'en reste pas moins, pour nous, dans une insondable obscurité. Cette obscurité, qu'on le veuille ou non, impressionne vivement notre intelligence, s'infiltre ou se répercute même dans la

partie éclairée, et jette de la confusion, du doute, de l'hésitation dans nos concepts. La loi de sympathie semble exister dans l'esprit aussi bien que dans le corps. Quand un malade souffre d'un membre, le mal semble rayonner, et le patient croit souffrir dans tout son corps. De même, lorsque notre intelligence est plongée à un point de vue dans les ténèbres, celles-ci se diffusent et envahissent plus ou moins la zone de la lumière.

D'ailleurs, nous ne pouvons pas nous contenter de ce regard intuitif. Dans une question de ce genre, il ne faut rien laisser à l'imprévu ; bien plus, il faut arracher à la logique tout ce qu'elle peut donner, et mettre à profit toutes les ressources dont dispose l'analyse. Cela est d'autant plus indispensable que les échappées intuitives, qui d'un côté sont si frappantes, sont de l'autre ce qu'il y a, en général, de plus discuté entre deux écoles adverses. Pour ceux qui ne pensent pas comme vous, le recours trop facile à l'intuition ressemble fort à une affirmation pure et simple, ou à la position d'une vérité qu'il s'agit de mettre en lumière et de faire accepter. Il est donc nécessaire de discuter plus en détail, et de demander au raisonnement le secours de son autorité.

En procédant le plus sommairement possible, que distingue-t-on dans l'être parfait ? Trois éléments principaux : l'*être*, les *perfections*, le *degré* de celles-ci. Il va sans dire, par conséquent, que, si la personnalité était impossible, elle devrait fatalement se heurter à l'un ou l'autre de ces trois éléments. Or, nous ne craignons pas d'affirmer qu'à aucun de ces trois points de vue le parfait n'exclut la personnalité.

Il est extrêmement facile de voir, tout d'abord, qu'en tant qu'*être*, le parfait n'est, en aucune façon, opposé à l'idée de personnalité. A ce premier titre, il nous offre, au contraire, quelque chose qui est le support de toute personnalité, quelle que soit, d'ailleurs, sa nature. Toute personnalité repose sur l'être, et est inconcevable sans l'être : le néant n'a jamais été et ne sera jamais personne. Celle-ci, donc, qu'elle soit greffée sur le parfait ou l'imparfait, suppose l'être.

Sera-ce l'idée de *perfection* qui rejettera du sein du par-

fait la dignité de personne ? Encore moins. Eh quoi ! tous les métaphysiciens, à quelques exceptions près, sans distinction d'école, théistes et panthéistes, monistes et spiritualistes, transcendants et immanents, sont d'accord, comme nous l'avons maintes fois remarqué, pour avouer que la personnalité est une vraie perfection, un progrès dans l'enchaînement des êtres, une étape supérieure dans l'évolution, — autant de formules inspirées par la manière de concevoir les choses, — et l'on prétendrait que la *perfection* répugne à la personne ? Mais c'est tout le contraire. Déjà, à deux reprises, nous avons mis en lumière le parallélisme qui s'accuse entre le perfectionnement des êtres et leur individualité. La personnalité est si peu en opposition avec le concept de perfection, que c'est justement dans l'imperfection qu'elle rencontre, sinon sa complète disparition, du moins sa diminution et sa déchéance.

Il ne reste donc plus qu'à regarder du côté du *degré* des perfections pour essayer d'y découvrir l'écueil de la personnalité. Effectivement, c'est au degré même des perfections qu'en appellent ceux qui combattent nos doctrines pour montrer qu'il y a incompatibilité entre le parfait et la personne : « L'ensemble de toutes les perfections au degré le plus éminent, c'est, pensent-ils, la destruction de toute individualité ; car c'est la compréhension de toutes choses, et, conséquemment, la suppression de toute détermination. De deux choses l'une : ou le parfait manque de quelque propriété, et alors il ne saurait être parfait ; ou il possède toutes les propriétés, et alors comment son individualité pourra-t-elle être distincte de la mienne ? »

De pareils scrupules peuvent être l'indice d'une grande sincérité, nous l'avouons sans peine : néanmoins, le degré des perfections n'est pas davantage un obstacle à l'existence de la personnalité. Il est difficile de ne pas saisir cette déduction. Qu'importe, en effet, à la personnalité que la perfection de l'être soit à tel ou tel degré ? Dès lors que l'individualité est variable, pourquoi serait-il impossible de trouver un type de personnalité en rapport avec le parfait ? Vous supposez donc que l'individualité est circonscrite dans une

sphère qu'elle ne peut pas franchir ? Vous semblez l'emprisonner dans un cercle. Etes-vous disposés à lui dire : Tu monteras jusqu'ici, mais tu ne monteras pas plus haut? Ce serait prendre comme prouvé ce qui fait le fond du litige.

Pour parler avec précision, le degré des perfections est un élément *modificateur* de la personne, nullement un élément *destructeur*. Etant admis que la personnalité est une perfection, que fera le degré des perfections ? Il modifiera tout simplement ladite personnalité, la rendra plus ou moins parfaite, plus ou moins accomplie : son rôle ne va pas plus loin. Ne vous obstinez pas à y chercher le tombeau de la personne : cherchez-y seulement sa mesure.

Une comparaison servira à mieux nous faire comprendre cela. Qu'est-ce qu'un animal ? C'est un être sentant. Croyez-vous que le degré plus ou moins parfait de la vie sensitive détruise l'animalité ? Assurément non. Que fera-t-il donc ? Il rendra l'animalité plus parfaite à mesure que l'on monte plus haut dans la série animale. C'est à cela que se réduit l'influence de la perfection sur la personne.

Vous me direz : « Si le parfait a toutes les perfections d'une manière infinie, on ne comprend pas qu'il puisse être personnel : comment désormais conserverait-il son individualité, puisque celle-ci dénote un mode d'existence spécialisé ? Lorsqu'on lui accorde toutes les perfections, à force de l'agrandir, ne supprime-t-on pas toute espèce de contours, et ne l'identifie-t-on pas avec l'indéterminé ? »

Cette objection n'est pas de force à ébranler notre foi. Je réponds simplement : Le parfait, nonobstant sa très grande, son éminente perfection, n'en reste pas moins distinct de tout le reste : c'est là une vérité inattaquable. Tous les autres êtres sont imparfaits, lui seul est parfait : par conséquent il est distinct de tout le reste, ce qui suffit pour sauvegarder son individualité. Toute la question, comme on le voit, revient à se demander si la souveraine perfection est une cause d'identification universelle, ou si, au contraire, elle maintient la distinction de l'être en qui elle réside. Or il n'y a pas de doute que, loin d'engendrer la confusion, elle ne soit un puissant fondement de distinction. Non ; jamais le parfait

ne s'identifiera avec l'imparfait, quoiqu'il contienne sa raison d'être. Tout être distinct n'est pas universel, impersonnel, mais il tire de sa distinction son individuation. Si vous répliquez qu'il est totalement distinct, je vous répondrai qu'il n'en est que plus individualisé, puisque par ce moyen il perd jusqu'à l'ombre de la communicabilité. Nous éprouvons, il est vrai, le vertige toutes les fois que nous voulons fixer l'infinie perfection; nous nous perdons dans cet abîme et nous ne savons presque plus, en proie à une espèce d'admiration qui nous accable, dans quel sens orienter notre esprit. Mais quelles que soient les difficultés qui dérobent à notre intelligence la claire vue du parfait, il n'en est pas moins certain qu'il s'en dégage toujours, même pour nos faibles facultés, une donnée évidente: c'est que le parfait, par son éminente perfection même, est au-dessus de toutes les choses imparfaites, les dépasse et s'en distingue d'une manière éminente. Dès lors nous sommes forcés d'admettre son individualité.

En y regardant de près, l'on s'apercevrait aisément qu'ici encore se cache une confusion qui résulte d'une insuffisance de précision et de rigueur dans l'analyse. Cette faute de logique, que nous avons tant de fois signalée, et qu'il ne faut jamais se lasser de dénoncer, parce qu'elle constitue une des bases idéales du panthéisme, c'est la confusion du *parfait* avec le *tout* ou la *totalité* des choses. De ce que l'être en question possède au suprême degré toutes les perfections on conclut à faux qu'il contient tout en lui-même, et qu'il ne peut alors demeurer distinct et individuel : qui ne saisirait l'illégitimité d'une telle déduction ? De ce que l'être parfait est une synthèse de toutes les perfections; il ne s'ensuit pas qu'il n'y ait plus rien en dehors de lui. L'être parfait contient incontestablement toutes les perfections : mais cela n'empêche nullement que ces mêmes perfections puissent exister dans d'autres êtres à un degré infiniment inférieur et plus imparfait. Et alors nous maintenons suffisamment la distinction du parfait.

Pour résumer avec plus de clarté le sens de cette expli-

cation, nous dirons, rappelant une célèbre formule, que le parfait se distingue des autres êtres de deux manières :

1° *Extensivement* : lui seul possède toutes les perfections; en dehors de lui, aucun être ne les renferme toutes, mais chacun en a une certaine quantité variable.

2° *Intensivement*: le parfait possède chaque perfection d'une manière infinie; les autres êtres possèdent leurs perfections d'une manière finie.

Ceci étant, comment, je vous le demande, la confusion serait-elle possible? Nous élevons autour du parfait deux enceintes infranchissables, et l'on viendra nous dire que le parfait envahit tout ou qu'il est envahi par tout... C'est comme si l'on soutenait que deux infinis s'identifient avec deux finis.

L'analyse d'un autre concept nous conduira infailliblement à la même conclusion : nous voulons faire allusion ici à l'idée d'être *très réel*, laquelle entraîne nécessairement avec elle celle de personnalité. Que le parfait soit un être très réel (*ens realissimum*) on ne saurait en douter un seul instant : personne, je pense, n'a jamais songé à nier cette connexion; Spencer lui-même avoue volontiers que son *inconnaissable*, qui en somme, dans sa pensée, est l'équivalent de ce que nous nommons, nous, le *parfait*, est la forme la plus réelle de l'existence. Non seulement ces deux concepts sont inséparables, mais ils semblent même identiques. On serait, en effet, très embarrassé pour assigner une différence entre le *parfait* et le *très réel*. Au fond, le langage commun et même le langage plus correct et plus précis des philosophes emploie indifféremment ces deux dénominations pour indiquer le même objet. Pour tout le monde, que l'on fasse de la métaphysique ou non, le *très réel* et le *parfait* désignent la même chose. L'on a infiniment raison ; car, en définitive, comme l'enseigne S. Thomas, une perfection n'est qu'un degré d'être, une *réalité ;* de sorte que l'ensemble des réalités, c'est la somme même des perfections.

Cela admis, une autre question surgit spontanément. Le parfait est-il, oui ou non, l'être le plus réel ? Tout le débat entre les panthéistes et les croyants au Dieu personnel tient

dans ces quelques mots. Il n'est pas un terrain plus propice sur lequel on puisse transporter la discussion. Le parfait possède-t-il l'ensemble des réalités ? La réponse ne saurait se faire attendre. S'il ne possédait pas toutes les réalités, il ne serait pas parfait, ce qui est le renversement même de l'hypothèse.

Maintenant, il s'agit de savoir si la personnalité est une réalité. Or, il n'y a pas là l'ombre d'une difficulté. Il est absolument certain que la personnalité est une réalité, puisqu'elle différencie les êtres et, de plus, les superpose les uns aux autres dans la gradation ontologique. Ce n'est pas tout : elle est encore la réalité la plus haute, quant au mode d'existence; car il est impossible de concevoir, de supposer un mode d'existence plus parfait que celui de la personne. Lorsqu'un être arrive à subsister en lui-même, avec conscience, intelligence et liberté, à quoi peut-il encore prétendre dans les formes d'existence ? A rien autre qu'à des degrés plus ou moins élevés.

Comme application de ce principe, nous n'avons plus qu'à formuler en deux mots notre conclusion : Le parfait, étant l'être le plus réel, est nécessairement personne, car la personnalité est au nombre des réalités.

Un panthéisme qui ne craindrait pas de soutenir l'existence d'un parfait impersonnel, ne supporte pas l'examen. Il accouplerait deux idées qui se repoussent directement. Le parfait est personnel ou il n'est pas : on ne sort pas de cette impasse.

A cet égard, il faut reconnaître que la position de l'évolutionisme contemporain est bien plus raisonnable et plus logique que celle de cette espèce de panthéisme. L'évolutionisme, introduisant comme postulat fondamental la catégorie du *devenir* incessant, exclut, par là même, la possibilité d'un parfait fixe et immuable. Un tel idéal, transformé en réel par des métaphysiques de sentiment, sera peut-être le résultat final de l'évolution, résultat qui est encore enfermé dans les flancs de millions de siècles : jusqu'à présent aucune étape du progrès évolutif ne porte en elle-même le parfait.

Une telle interprétation des phénomènes cosmiques serait une réponse jusqu'à un certain point plausible au raisonnement que nous venons de développer. L'on se déciderait donc à nier l'actuelle existence du parfait et l'on n'admettrait à sa place, comme élément irréductible, qu'une série indéterminée d'imparfaits amenés par le phénomène universel de l'évolution.

Pour écarter cette manière de voir, il nous faudrait entreprendre la démonstration de l'existence du parfait. Nous sortirions des limites du sujet actuel. Du reste, dans l'un de nos articles précédents, en démontrant l'existence de la personnalité en Dieu, nous avons traité un sujet qui est très proche de celui-là. Il est donc inutile d'y revenir directement. Cependant l'enchaînement des idées qui se rattachent à la question du parfait nous conduit à une considération qui, si elle ne répond pas expressément à l'évolutionisme, satisfait au moins indirectement, et par une *impossibilité* d'explication, à des préoccupations de ce genre.

Il est un fait indiscutable, qui repose à la fois sur l'analyse et l'expérience : c'est qu'il existe des individuations, des personnalités bornées et imparfaites. On est tenu de se prononcer sur la provenance de semblables personnalités. Déjà nous avons effleuré ce problème [1] ; étendons-nous un peu plus longuement sur ce sujet. Or, à ce problème assez difficile il n'y a que deux solutions : l'évolutionisme et la nôtre. L'évolutionisme soutient que cette personnalité imparfaite, dont nous avons le spectacle sous les yeux, n'est qu'un stade particulier d'une progressive évolution ; que la nature, régie par des forces appropriées, partant, pour ainsi dire, des bas-fonds de la réalité, d'un état initial où elle est au plus fort de l'imperfection, arrive peu à peu à la dignité de personne dans certains types. Dans ce cas, la personnalité sortirait de l'imparfait ; elle couronnerait un travail de perfectionnement, une série d'essais, et serait une des formes, la forme jusqu'ici probablement la plus parfaite, des étapes par lesquelles passe la nature, des types qu'elle engendre

1. *Annales* de janvier 1893 : *La thèse.*

laborieusement. A l'opposé se trouve la solution de l'orthodoxie : celle-ci consiste à dire que la personnalité imparfaite est une déchéance, une diminution, une image, un reflet de la personnalité parfaite. Dans notre théorie, loin de venir de l'imparfait par une série de transformations, elle découle du parfait par un acte libre de création.

Nous disions, il y a à peine un instant, qu'il faut choisir entre ces deux solutions. La tâche est éminemment facile. L'explication évolutioniste enferme un mystère et une impossibilité : c'est le passage de l'inconscience à la conscience et à la pensée. L'apparition de la conscience et de la pensée dans le monde est un écueil contre lequel s'est toujours brisé et se brisera toujours l'évolutionisme : il ne peut pas dépasser ces colonnes d'Hercule. Au contraire, notre doctrine, qui fait dériver les personnalités imparfaites d'une personnalité type, est, de tout point, raisonnable et intelligible. Bossuet disait : « Si l'imparfait existe, pourquoi le parfait n'existerait-il pas ? » Modifiant tant soit peu cette formule du grand évêque, nous disons : « Si le parfait n'est pas personne, comment l'imparfait le serait-il[1] ? »

Il est avantageux de conduire plus loin notre analyse. Admettons pour un moment que le parfait ne soit pas personne : qu'en résulterait-il ? C'est qu'il ne pourrait exister — pourvu toutefois que l'on maintienne encore son existence dans la réalité — qu'à l'état impersonnel. Mais alors, je vous le demande, comment serait-il parfait ? Comment ! il manquerait précisément de ce qu'il y a de plus excellent pour un être, il n'atteindrait pas à la plus haute forme de la réalité, et vous voudriez que, dans ces conditions, il fût parfait ? Illusion ! A ce point de vue, la faible personnalité humaine, la chétive individualité des êtres éphémères qui peuplent notre univers, seraient certainement bien plus parfaites que le mode d'existence de ce prétendu parfait. Déclarer parfait un être qui n'aurait pas conscience de lui-même ; qui, d'après les données admises, ne posséderait pas la pensée ; qui ne jouirait pas d'une existence indépen-

1. « Omne imperfectum necesse est ab aliquo perfecto procedere » (C. G. I, 28).

dante et libre, mais qui serait probablement poussé à se déployer dans tel ou tel sens, obéissant aux nécessitantes lois d'une impitoyable évolution ; qui n'arriverait jamais à une certaine fixité, mais qui aurait le changement pour caractéristique, et dont l'existence entière s'écoulerait dans une succession de transformations sans fin : ce sont là, à ne pas en douter, des affirmations choquantes pour la raison. Un esprit réfléchi ne comprendra jamais des théories si aventureuses et si hardies. Libre à Schopenhauer et à de Hartmann de donner, dans l'ordre des perfections, la préséance à l'inconscient sur le conscient, le bon sens philosophique ne les suivra jamais jusqu'à de pareilles conclusions, qui ne manquent pas d'être quelque peu extravagantes et qui ne s'expliquent que par les aberrations et le scepticisme où l'abandon de toute foi peut jeter même les esprits les mieux doués. Le parfait sera toujours conçu à titre de personne : voilà pourquoi tous les philosophes, soit anciens soit modernes, qui, pour des raisons à eux particulières, ont cru devoir rejeter l'existence d'un parfait personnel, ont mis à la base de la synthèse cosmique un facteur essentiellement imparfait, informe et potentiel. A défaut de vérité, ces philosophes avaient du moins conscience des exigences et des droits de la logique. Parcourez, par exemple, les conceptions helléniques d'un Démocrite jusqu'aux récentes élucubrations du positivisme moniste mises au jour par les Carus, partout vous vous trouverez, après l'élimination d'un parfait personnel, en face d'un élément vague et indéterminé qu'ils affublent de diverses dénominations. La logique n'a pas d'autre issue.

IV

Ainsi, en examinant de près les choses, on voit clairement que tout le fond de la controverse, entre nos adversaires et nous, se résume en ceci : Le parfait est-il réellement distinct de tous les autres êtres imparfaits dont le nombre échappe à nos calculs ? Supposez que, de fait, il demeure distinct de l'ensemble des êtres imparfaits : toute

difficulté disparaît ; son individualité se dégage et s'affirme. Au contraire, s'il ne demeure pas distinct mais se confond, de quelque façon que ce soit, avec les êtres imparfaits, sa personnalité fait naufrage et le panthéisme triomphe. Or, les partisans de l'impersonnel, en embrassant cette seconde hypothèse, ne se laissent-ils pas, à tout le moins, aveugler par un mirage séduisant et trompeur ? Quand ils essayent d'analyser l'idée du parfait, ne choisissent-ils pas une fausse direction qui les conduit, en dernier ressort, à supposer un postulat que les théistes leur refuseront toujours avec la plus grande énergie ? C'est ce que nous croyons bien sincèrement. C'est pourquoi nous voudrions dissiper encore quelques équivoques, à l'aide des lumineux enseignements de S. Thomas et des autres scolastiques.

L'être parfait possède toutes les perfections : c'est là un point certain, duquel partent également les deux écoles, l'une pour déduire un ensemble de vérités, l'autre pour démolir au contraire ce faisceau de vérités ; mais en résulte-t-il rigoureusement qu'il contienne la *totalité* des perfections ? Nous avons ici deux formules différentes : et c'est dans la confusion de l'une et de l'autre que tourne le panthéisme. Si, par hasard, il pouvait éviter cette confusion, il serait incapable de produire même la moindre apparence de raison à l'appui de ses doctrines. Tous ceux qui se prononcent pour l'impersonnalité du parfait, concluent ainsi : Le parfait, dans la métaphysique théiste, contient *toutes* les perfections ; donc il embrasse la *totalité* des perfections, et, par conséquent, il n'y a plus rien en dehors de lui.

C'est là incontestablement une fausse déduction. Nous autres théistes nous affirmons, il est vrai, que le parfait contient *toutes* les perfections : mais en même temps nous nions qu'il embrasse la *totalité* des perfections, au moins dans le sens panthéiste. Nous mettons une très grande différence entre ces deux propositions. Dire que le parfait contient *toutes* les perfections, c'est enseigner qu'il est impossible de trouver, dans le monde des perfections, une seule unité dont il ne contienne en lui le type ou le germe. Enoncer qu'il contient la *totalité* des perfections, c'est

déclarer qu'il englobe en lui-même toutes les unités du genre des perfections, de sorte qu'en dehors de lui il ne resterait plus aucune perfection. Les panthéistes, pour étayer leurs théories, passent un peu trop facilement de l'une à l'autre de ces deux formules.

Quant à nous, si nous défendons la première, nous rejetons hardiment la seconde comme fausse. Le parfait, affirmons-nous, contient toutes les perfections ; vous ne trouverez pas dans la sphère des perfections réelles ou idéales une seule unité qui n'ait en lui sa représentation. Toutefois, nonobstant cela, il existe en dehors de lui grand nombre de perfections. A l'aide de cette explication, nous maintenons et mettons à l'abri de tout danger la distinction du parfait. Non seulement nous la maintenons au moyen d'une série d'analyses, mais elle s'impose, elle devient presque une vérité évidente. Car, dans cette hypothèse, le parfait, répétons-le, se distingue des êtres imparfaits avec la même certitude et la même nécessité qu'en mathématique l'infini se distingue du fini.

Donnons à cette pensée une autre tournure : la clarté ne saurait jamais devenir excessive. Le parfait contient toutes les perfections : mais de quelle manière? *Spécifiquement*, non *numériquement*. Voici ce qu'il faut entendre par là. Le parfait possède toutes les perfections *spécifiquement*, dans ce sens qu'il a toutes les perfections possibles : il ne les possède pas toutes *numériquement*, parce que des perfections analogues se trouveront aussi en dehors de lui. Par cette voie nous arrivons au même but : il y a donc en dehors du parfait des individus distincts de lui ; par conséquent le parfait lui-même est un être distinct, isolé. Son individualité n'est nullement compromise : elle reste, tout au contraire, à une immense distance de l'universel, puisqu'elle résulte d'un admirable mélange de perfections qui ne se réalise nulle part que dans le parfait lui-même.

Nous ne savons pas si ce raisonnement aura la bonne fortune de convaincre les tenants du panthéisme. En tout cas, il est bon de faire cesser les confusions dans lesquelles ils aiment à se retrancher. Si nous ne réussissons pas à sup-

primer totalement le mystère, ce qui est au-dessus de la puissance de l'esprit humain, nous sommes fondé à croire que cette explication, empruntée aux grands maîtres de la scolastique, est de nature à satisfaire la raison.

Rendons-nous encore mieux compte de l'individualité du parfait. Nous venons de voir que le parfait possède toutes les perfections au sens spécifique, mais que, numériquement parlant, des perfections analogues existent dans d'autres êtres, ce qui suffit amplement à constituer les unités individuelles. Mais il y a encore plus : il faut dire davantage et montrer une autre différence. Ces perfections sont contenues d'une autre manière dans le parfait que dans les nombreux imparfaits : il y a, par conséquent, diversité même dans le mode de contenance ; et alors n'avons-nous pas un nouveau fondement d'individuation, de spécialisation ?

On connaît à ce sujet la belle et profonde doctrine de S. Thomas. Le saint docteur, par son explication, a tracé un large, très large sillon entre le parfait et l'imparfait, et de ce chef il supprime tout danger de confusion panthéiste. En posant comme un principe incontestable qu'aucune perfection n'est contenue de la même manière dans le parfait et l'imparfait, il a érigé autour de la personnalité de Dieu un mur de circonvallation qu'aucun effort n'a pu jusqu'ici renverser et ne renversera jamais dans la suite. Mais n'entreprenons pas, en ce moment, d'expliquer ce mode de contenance : nous aurons occasion d'y revenir plus à l'aise ; bornons-nous à faire observer, en passant, que cet aspect est un nouveau facteur de l'individualité du parfait. La nature humaine est contenue de la même façon dans tous les hommes, et cependant une simple distinction numérique suffit à établir leur individualité. Combien l'individualité ne deviendra-t-elle pas plus forte et plus tranchée si à cette distinction numérique vous ajoutez une diversité dans le mode d'être de cet élément dans les différents individus ! C'est ce qui se réalise dans le parfait.

Les défenseurs de l'impersonnel ont encore tort sur un autre point. Ils ne se font pas scrupule de croire, au moins implicitement, que la personnalité est irrévocablement fixée

dans un cadre immobile; ils ne s'aperçoivent pas qu'en se conduisant ainsi ils déplacent le débat; ils appliquent ce qui convient à la nature à ce qui n'est qu'un simple mode d'existence. Une fixité relative est le propre des essences. La nature humaine a une certaine variabilité, mais, en fin de compte, elle est fatalement emprisonnée dans une sphère déterminée : elle ne pourra jamais devenir une nature angélique. Ne cessons pas d'inculquer ces principes; car c'est pour les avoir oubliés ou méconnus que les panthéistes ont marché, en général, dans la logique du système. La personnalité, nous dit maintes fois l'Ange de l'Ecole, n'est pas une essence : elle est simplement le mode d'exister d'une essence, lequel consiste à exister en soi, d'une manière incommunicable. Que la nature qui existe de la sorte possède tel ou tel degré de perfection, cela n'est d'aucune importance pour la personnalité. Quand on refuse au parfait la possibilité d'être personne, on est obligé de soutenir que la personnalité suppose une nature imparfaite ; en d'autres termes, on est dans la nécessité d'admettre que la personne entraîne un manque, une indigence. Or, quand est-ce qu'on s'est donné la peine de montrer qu'il existe une immuable corrélation entre la personnalité et la nature imparfaite ? N'y aurait-il pas plutôt, dans cette manière de voir, une frappante contradiction ? Comment se pourrait-il que la personnalité, regardée par tout le monde comme la meilleure forme d'existence, fût le partage exclusif des natures imparfaites, et fût à jamais interdite au parfait ? Celui-ci serait donc parfait à tous les autres points de vue, et profondément imparfait quant à son mode d'existence ! C'est dire qu'il serait, pour parler franchement, à la fois parfait et imparfait. Cela ressemble fort à l'être néant de Hégel.

En finissant, résumons-nous en quelques mots. Entre le subjectivisme et la doctrine du parfait personnel il n'y a pas de milieu possible. Le subjectivisme nie audacieusement l'existence du parfait; pour lui le parfait n'est qu'une idée, un principe directeur de nos opérations mentales. M. Fouillée, qui ne voit d'efficacité que dans les *idées-forces*, et qui serait même tenté de faire de sa propre existence

une *idée-force*, en prend stoïquement son parti : « Ces notions (de bien en soi, de perfection, d'excellence), dit-il, qui semblent être purement directrices et régulatrices, elle (l'école spiritualiste) en fait immédiatement des réalités transcendantes ; elle réalise l'idéal[1]. » Or, une telle conception est inadmissible. Si l'on nie l'existence du parfait, on n'explique rien dans ce monde. La science devient une énigme, une contradiction, la nature un non-sens. Force est donc d'admettre l'existence d'un parfait personnel, et d'y chercher le fondement de la réalité.

V. Ermoni.

(*A suivre.*)

1. *Critique des systèmes de morale contemporains*, p. 306.

TÉTRALOGIE, — TRISTAN ET ISEULT, — PARSIFAL

TROIS MOMENTS DE LA PENSÉE

DE RICHARD WAGNER

(*Suite*)*

VI. — PARSIFAL[1].

On s'est demandé souvent si l'auteur de *Parsifal* n'avait pas puisé son inspiration aux sources les plus pures de la piété chrétienne, si son âme n'était point remplie d'un enthousiasme ardent, d'une foi vive envers la divine merveille mystique : l'Eucharistie.

Seules, en effet, les cérémonies les plus touchantes ou les plus imposantes du culte chrétien : une première communion, une ordination, peuvent procurer des émotions pareilles à celles qu'éprouvent les auditeurs de ce drame incomparable.

Volontiers, il est vrai, nous dirions, avec M. Ernst[2], qu'il est une chose plus belle encore que *Parsifal*, « c'est n'importe quelle messe basse dans n'importe quelle église » ; mais le culte « en esprit et vérité » ne convient pas au théâtre, où l'artiste ne peut traduire les croyances intimes que par des effets scéniques.

Wagner aurait-il donc, dans cette œuvre sublime, fait un acte de foi à la doctrine catholique ou luthérienne relative à l'Eucharistie ? Nous ne le pensons point et souscrivons au jugement de M. Chamberlain : « *Parsifal* n'est pas la glorification d'un dogme religieux[3] ». Mais nous ne sau-

* V. *Annales* de Juin-Juillet, 1898.

1. Pour l'analyse de *Parsifal*, outre les ouvrages précédemment cités de Mendès, Ernst, Kufferath, Saint-Auban, nous renverrons à l'intéressant chapitre de M. Schuré dans *le Drame musical* (2 vol. Perrin) tome II, p. 291. Une bonne traduction littérale de *Parsifal*, par Judith Gautier, vient de paraître chez Armand Colin.

2. *R. Wagner et le drame contemporain*, fin du ch. VI.

3. *Revue Wagnérienne*, 2e année, p. 225.

rions admettre les paroles qui suivent : « Il n'y a pas plus de christianisme dans *Parsifal* qu'il n'y a de paganisme dans le *Ring*[1] et dans *Tristan* ». Pour défendre cette étrange affirmation, l'auteur s'appuie principalement sur un argument historique : « Ces trois œuvres, ajoute-t-il, sont contemporaines ; Wagner y travaillait simultanément ; elles sont reliées entre elles par de nombreux liens de conception et forment pour nous, comme elles formèrent dans la pensée du Maître, un tout. »

Wagner, en effet, avait tracé en 1855 une esquisse du texte de *Tristan* qu'il compléta deux ans plus tard, au moment où il composait la musique de la *Walkyrie* et de *Siegfried*. *Parsifal* le préoccupait dès la même époque (1855), et en 1864, sur le désir du roi Louis II, il établissait le projet définitif de ce drame, qu'il paracheva en 1877.

Mais il ne faut pas que ces dates considérées à part, abstraction faite du travail qui s'opérait dans l'esprit de Wagner, nous fassent illusion. Deux années seulement, par exemple, s'écoulèrent entre l'achèvement de la *Tétralogie* et la première ébauche de *Tristan*, et pourtant il y a une différence aussi tranchée entre le joyeux Siegfried et le lamentable Tristan qu'entre le jour et la nuit : c'est que pendant ces deux années Wagner, comme nous l'avons expliqué, était devenu disciple de Schopenhauer.

Et de même qu'il y eut, pour ainsi dire, deux Schopenhauer, celui du *Monde comme volonté et représentation*, où la rédemption par l'art et la morale n'apparaît que comme une heureuse inconséquence, et celui des *Suppléments*, où les principes fondamentaux sont corrigés, mitigés et permettent désormais de fonder une doctrine positive, pratique, de même il y eut aussi pour Wagner deux manières de concevoir le système du philosophe. Son attention se porta successivement sur la partie *négative*, puis sur la partie *positive* de la théorie ; de là ce que M. Chamberlain appelle lui-même « les deux conceptions du Parsifal *renonciateur* et du Parsifal *compatissant*[2] ».

1. *L'anneau du Nibelung* ou *Tétralogie*.
2. *Rev. wag.* 1re année, p. 223. — Dans le chapitre intitulé « *La ge-*

Cela suffit amplement à justifier l'expression dont nous nous sommes servi, en admettant trois *moments* dans la pensée philosophique de Wagner. Car il ne s'agit pas de trois pensées différentes, juxtaposées, mais de trois phases d'une même évolution intellectuelle.

Il nous semble, en effet, qu'on peut distinguer dans les manifestations si variées de la vie psychologique de Wagner un élément fixe qui permet d'établir entre les œuvres les plus diverses de ce génie si puissant une réelle unité : à savoir, la croyance à la valeur absolue de l'amour. Cette foi subsiste en lui, même aux heures sombres où il écrivit *Tristan*; mais la manière d'interpréter l'amour, le genre de valeur qui lui est accordée, voilà ce qui varie et où s'opère l'évolution.

C'est qu'il y avait en Wagner, outre une extrême sensibilité, une insatiable curiosité intellectuelle. Fidèle au génie de sa race, perpétuellement il songeait, s'efforçant de pénétrer toujours plus intimement le sens des choses [1]. Chez lui le sentiment excitait la pensée, la pensée illuminait le sentiment; et à mesure que l'idée se faisait plus claire, plus élevée, l'émotion devenait, elle aussi, plus délicate, plus idéale. C'est ainsi que, sous l'influence des théories humanitaires, l'amour qui provoque dans le *Vaisseau fantôme* et le *Tann-*

nèse » de son bel ouvrage sur *Parsifal,* M. Kufferath explique comment l'œuvre suprême de Wagner est la synthèse de deux drames restés à l'état d'ébauche : *Jésus de Nazareth* (1848) et *Les Vainqueurs*. Wagner eut la délicatesse de ne point mettre sur la scène le Christ lui-même, comme il en avait eu tout d'abord l'intention. Cette modification est significative. *Les Vainqueurs* (1856) étaient un poème purement bouddhiste ; c'est aussi la doctrine négative de Schopenhauer qu'exprimait Wagner dans les paroles qui terminaient *Parsifal* dans la première rédaction :

« Grande est la force du désir,
Plus grande la force du renoncement. »

1. Aussi l'*idée* compense-t-elle et corrige-t-elle dans les drames de Wagner l'élément *sensualiste* qu'implique nécessairement toute peinture vive des passions humaines. N'envisager en Kundry, en Siegmund ou en Tristan, que l'intensité de la passion sans penser en même temps aux idées qu'ils symbolisent, c'est mutiler l'œuvre du maître. Sans se faire illusion sur la portée *moralisatrice* des pièces de théâtre, il semble que l'élément idéaliste si abondamment répandu dans les drames de Wagner détourne l'esprit des émotions d'ordre inférieur et lui permette de goûter un plaisir esthétique très élevé et très pur.

haüser de beaux exemples de dévoûment *individuel*, aboutit dans la *Tétralogie* à la proclamation de l'amour *universel*, et que, sous l'influence de l'idée chrétienne, le cœur humain rompt les liens de la passion individualiste, égoïste d'un Tristan et d'une Iseult pour atteindre sa noblesse suprême dans l'active, infatigable compassion d'un Parsifal.

D'ailleurs M. Chamberlain admet lui-même « qu'on pourrait fort correctement nommer *Parsifal* : l'*Anneau du Nibelung* idéalisé ». Mais l'*idéalisation* n'est-ce pas précisément ce que nous appelons l'*évolution* ?

Sans doute, répondra-t-on ; mais cette évolution ne porte nullement sur les sentiments *religieux*. « Wagner a toujours reconnu, affirme M. Chamberlain, les liens qui unissent l'art à la religion ; il n'a jamais outrepassé les limites qui les séparent ».

Il nous semble que les divergences d'opinion à ce sujet viennent d'une confusion entre la religion et la dogmatique, entre la croyance et la formule. Que Wagner n'ait donné son adhésion à aucun *symbole* catholique ou protestant, nous en sommes convaincu ; qu'il soit arrivé à mieux comprendre, à mieux apprécier l'*esprit* de l'Evangile, que les *sentiments* chrétiens se soient peu à peu réveillés dans son âme — à certains moments, avec une grande intensité — nous ne craignons pas de l'affirmer.

Nous citerions volontiers comme argument cette réponse ou plutôt ce cri sorti des plus intimes profondeurs de sa personnalité, un jour que Villiers de l'Isle-Adam lui demandait s'il n'employait point simplement l'idée religieuse comme une source de puissants effets scéniques : « Je me souviendrai toujours, dit Villiers de l'Isle-Adam du regard que, du profond de ses extraordinaires yeux bleus, Wagner fixa sur moi ».

« Celui qui, en vue de tels bas intérêts de succès ou
» d'argent, essaie de grimacer, en un prétendu ouvrage d'art,
» une foi fictive, se trahit lui-même et ne produit qu'une
» œuvre morte... Il faut à l'artiste véritable, à celui qui crée,
» unit et transfigure, ces deux indissolubles dons : la Science
» et la Foi. Pour moi, puisque vous m'interrogez, sachez

» qu'*avant tout je suis chrétien*, et que tous les accents
» qui vous impressionnent en mon œuvre ne sont inspirés
» et créés, en principe, que de *cela seul*.

« Tel fut le sens exact de la réponse que me fit, ce soir là, Richard Wagner [1]. »

Mais on peut toujours conserver quelque doute sur l'authenticité absolue de pareilles anecdotes ; le mieux est de recourir à ce que l'auteur a édité, commenté lui-même.

Or nous avons, sur le problème religieux, un très intéressant opuscule : *Religion et Art* [2], écrit au moment même ou Wagner venait de terminer le texte et composait la musique de *Parsifal*. La pensée de Wagner s'y développe en pleine liberté, avec ce qu'elle a de pénétrant, de profond, souvent aussi de fantaisiste et de superficiel.

La religion, d'après lui, renferme un élément divin, d'une vérité absolue : la croyance à la misère, à la caducité du monde et à la possibilité d'une rédemption. Le brahmanisme fit reposer cette foi sur des considérations métaphysiques que seuls pouvaient comprendre les « riches d'esprit » ; le bouddhisme finit aussi par s'appuyer sur des spéculations philosophiques. Il en fut autrement de la religion chrétienne. « Son fondateur n'était pas sage, mais divin [3]. » Rien de plus simple que son enseignement ; les allégories, les paraboles qu'emploie Jésus s'adressent à l'imagination et au sentiment des « pauvres d'esprit [4] », qu'elles consolent et fortifient. Mais les « riches d'esprit » ne surent pas se contenter de cette doctrine toute pratique. De là les argumentations subtiles, la transformation des allégories en mythes et finalement, comme résultat des disputes entre les sectes, les dogmes.

1. *Revue wagn.*, 3e année, juin 1887. La conversation date de l'automne 1868.
2. *Religion und Kunst* (1880) G. S. Tome X.
3. *Ibid*. p. 213.
4. Saisissons cette occasion de signaler le contre-sens que l'on commet habituellement en traduisant « pauperes spiritu » par : les gens dénués d'esprit, sans intelligence. Il s'agit, dans le texte de S. Mathieu, des pauvres humbles et pieusement résignés. Cf. Renan, *Hist. d'Israël*, t. III, ch. IV : Les *Anavim*.

Mais au fond de ces mythes et de ces dogmes n'en subsiste pas moins l'élément divin primitif. Par exemple : la croyance au miracle se trouve expliquée et justifiée par ce fait que le plus grand miracle — on pourrait dire le surnaturel en soi — c'est précisément la conversion de l'homme naturel parvenu à ne regarder le monde que comme une apparence et à nier la « volonté de vivre ». Par conséquent, quoi qu'il en soit des spéculations humaines et des formules auxquelles elles donnèrent naissance, l'élément surnaturel, divin, se manifeste dans le changement moral survenu chez les premiers fidèles, et par-dessus tout, d'une manière unique, il se manifeste en Jésus, puisque la conversion de la volonté s'est pleinement réalisée en sa personne.

Le divin s'exprimera donc en Jésus d'une manière anthropomorphique : l'exemple de la pitié parfaite, l'irrésistible modèle de la patience et du désintéressement, n'est-ce pas ce corps étendu sur la croix, en proie à d'atroces tortures ? Malheureusement on voulut identifier le divin qui se manifestait dans le sacrifice du tout-aimant Sauveur avec le Jéhovah juif, le Dieu colère et punisseur ; de là, décadence du christianisme et, finalement, athéisme moderne.

Le rôle de l'art est de « sauver » l'élément idéal, divin, de la religion, en dégageant du sens littéral des dogmes leur vraie signification et en la traduisant par des images concrètes de plus en plus expressives. C'est ce qu'ont fait les divins artistes Raphaël et Michel-Ange. La poésie, esclave de la parole, n'a pu que renchérir, chez Dante par exemple, sur l'exagération des formules dogmatiques. Il était réservé à la musique, indépendante à la fois de la parole et des images sensibles, de traduire de la manière la plus exacte « l'essence même » de la religion.

Dans toute cette interprétation mythique de la religion chrétienne, dans la réprobation de Jéhovah et du judaïsme, dans la prédominance, enfin, donnée à la musique sur les autres arts, nous reconnaissons sans peine l'influence de Schopenhauer[1]. Elle n'est pas moins sensible dans les deux

1. On s'en convaincra immédiatement en lisant, dans *Le Monde* etc... le paragraphe 70, et dans les *Suppléments* les chapitres XLVIII, XLIX. Voici

dernières parties de *Religion et Art*, qui renferment, elles aussi, des vues du plus haut intérêt.

Wagner fait observer que, consciente de sa déchéance et désespérant d'atteindre le bien, la volonté humaine se tourna vers le beau. Mais qu'était-ce que la jouissance esthétique isolée de la sorte, « sinon une bouffonnerie sans cœur », ne remédiant à rien et laissant l'humanité, chez les Grecs aussi bien que chez les plus grossiers Barbares, abandonnée au règne brutal de la force. « De temps en temps, entre les accès de cette rage de sang et de courage, il s'est élevé des sages (Pythagore, par exemple, le maître de la doctrine végétarienne) qui ont constaté que le monde souffrait d'une maladie qui le maintenait dans un état de décadence croissante. » Enfin, « parmi les plus pauvres et les plus méprisés du monde, apparut le Sauveur, qui enseigna le chemin du salut, non plus par des doctrines, mais par des exemples. Il donna son propre sang et sa propre chair comme dernier et suprême sacrifice de purification pour tout le sang répandu, pour toute la chair déchirée dans le péché, et désigna à ses disciples le pain et le vin comme repas quotidien : « *Prenez cela dorénavant en souvenir de moi* ! » Tel est le seul office salutaire de la foi chrétienne : en l'exerçant, on pratique toute la doctrine du Libérateur [1] ».

Cette interprétation de l'Eucharistie comme repas végétarien est tellement fantaisiste que nous n'essaierons même pas de la réfuter, nous contentant de lui opposer l'admirable

un passage caractéristique, tiré du ch. XLVIII : « Il ne faut pas seulement regarder les hommes dans le temps comme des êtres indépendants les uns des autres, il faut concevoir l'idée platonicienne de l'homme qui se rapporte à la suite des hommes de même que l'éternité en soi à l'éternité délayée dans le temps. Si l'on ne perd pas de vue l'idée de l'homme, on s'aperçoit que la chute d'Adam représente la nature bornée, animale, pécheresse de l'homme, celle qui fait de lui un être fini, voué au péché, à la douleur et à la mort. Au contraire, la vie, les enseignements et la mort de Jésus-Christ sont l'image du côté éternel, surnaturel, de la liberté et de l'affranchissement de l'homme. Tout homme est donc, à ce titre et en puissance, aussi bien Adam que Jésus, selon la manière dont il se conçoit lui-même et dont ensuite sa volonté le détermine ; de là résulte pour lui ou la mort inévitable, ou le salut et la conquête de la vie éternelle ». p. 437. Cfr. p. 424 du § 70.

1. *Religion und Kunst* G. S. T. X. p. 230.

fin du deuxième acte de *Parsifal*, où les chants qui accompagnent le repas eucharistique expriment la plus pure doctrine de l'Evangile.

Elle est aussi bien forcée, la manière dont Wagner explique comment la *religion* chrétienne dégénéra vite en *église* chrétienne : la cause principale du mal fut, qu'obligée de soumettre par la peur des races dégénérées, l'Eglise recourut aux formules juives pour la confection de son dogme...; en somme, c'est la loi de Mahomet qui est devenue la loi fondamentale de toutes nos civilisations : « Certainement, ce n'est pas Jésus-Christ, le Rédempteur, qui a ordonné à un maître de faire prêcher des aumôniers devant les régiments rangés en bataille ; mais, en prononçant son nom, ils pensent certainement à *Iaveh* ou à *Elohim*, qui haïssait tous les autres dieux et voulait les savoir soumis par son peuple fidèle[1]. »

Comment donc expliquer la décadence universelle de l'humanité ? Une violente révolution géologique qui aurait obligé l'humanité à abandonner le régime végétarien et à se nourrir de chair et de sang semble à Wagner l'hypothèse la plus plausible. Il résume ensuite les tentatives faites à diverses époques pour remédier au mal et guérir l'humanité : efforts des végétariens, par exemple, société protectrice des animaux, associations de tempérance, associations ouvrières. De la médiocrité des résultats faut-il conclure à l'impossibilité d'une délivrance ? Nullement, ce serait tomber dans un pessimisme absolu. Ceux qui acceptent cette théorie ne font entrer en ligne de compte que les souffrances qui désolent l'humanité, sans penser que le rôle de l'homme est précisément de « réparer avec conscience le mal qui résulte de l'aveugle volonté qui forme le monde[2] ».

Mais, qu'on ne l'oublie pas, « toute incitation et toute force rendant possible la réalisation de la grande régénération ne peut croitre que sur le fond d'une véritable reli-

1. *Ibid.*, p. 233.
2. *Ibid.* p. 246 — Nous expliquerions ainsi dans *Parsifal* le symbolisme de la lance qui blesse ou qui guérit : c'est la même volonté qui nous torture par le désir et qui nous délivre en se niant elle-même.

gion[1] ». Ce que Wagner entend par « une véritable religion », il l'explique dans les dernières pages. C'est « l'âme de la religion » dégagée de toute allégorie et de tout appareil théâtral ; et cette âme, c'est le divin sentiment de la pitié, de la charité.

Il ne s'agit plus, on le voit, de la moralité *indépendante*, purement humaine, de la *Tétralogie* ; la pitié est vraiment un sentiment *religieux*, dont la pratique n'est plus isolée de l'imitation du divin modèle. « Reconnaissons, conclut Wagner, avec le cœur du Rédempteur, que ce n'est point par leurs actions, mais par leurs souffrances, que les hommes du passé nous tiennent de près et sont dignes d'occuper notre pensée, que notre intérêt doit se porter sur le héros vaincu, non sur le vainqueur. Si la condition résultant d'une régénération de l'espèce humaine peut encore se former par la force d'une conscience tranquillisée, toujours dans la nature qui nous entoure, dans la puissance des éléments, dans les manifestations de la volonté qui apparaissent au-dessous et à côté de nous, dans la mer et dans les déserts, dans l'insecte même, dans le ver que nous écrasons sans le voir, toujours nous aurons le sentiment du tragique de cette vie du monde, et toujours nous lèverons les yeux vers le Rédempteur cloué sur la croix comme vers notre suprême et plus noble refuge[2]. »

Est-il besoin d'ajouter, après de telles paroles, qu'à cette époque Wagner ne considérait plus la religion comme un obstacle au libre développement de l'humanité [3], mais ad-

1. *Ibid.* p. 242.
2. *Ibid.* p. 247. — C'est à Enge, près de Zurich, raconte M. Kufferath (*Parsifal*, p. 168), le Vendredi-Saint 1857, que Wagner, comme il le dit lui-même plus tard, « entendit ce soupir de la plus profonde pitié qui jadis retentit de la croix sur le Golgotha et qui, cette fois, s'échappa de sa propre poitrine. » En quelques heures, il écrivit les vers si tendrement émus qu'il mit plus tard dans la bouche de Gurnemanz et qui expliquent le charme du Vendredi-Saint, ce jour de l'universel repentir et de l'universel pardon, où la nature paraît plus belle, où l'herbe et la fleur arrosées par les larmes du pêcheur, sainte rosée, relèvent la tête, où toute créature aspire au Rédempteur et tressaille de joie devant l'homme purifié. Dès ce moment *Parsifal* était conçu.
3. C'était sa thèse dans *Die Kunst und die Revolution* (1849) G. S. T. III, p. 25.

mettait un seul et même idéal comme étant l'âme de l'art vrai et de la religion véritable [1] ?

Nous croyons donc à la sincérité des sentiments de Wagner exprimés dans le programme qu'il composa en 1880 lors de l'exécution de l'Ouverture de *Parsifal* devant le roi Louis XII et où il donne lui-même l'explication de ce magnifique morceau :

AMOUR — FOI — ESPÉRANCE.

Premier thème : AMOUR.

« Prenez mon corps, prenez mon sang au nom de notre amour ! » (Répété en diminuant par des voix d'anges).

« Prenez mon sang, prenez mon corps en souvenir de moi ! » (De nouveau répété en diminuant).

Second thème : FOI.

Promesse de la rédemption par la foi. Ferme, pleine de vie, se manifeste la foi, fortifiée, voulante, même dans la souffrance.

A la promesse renouvelée, la foi répond des célestes hauteurs ; — comme portée sur les ailes de la blanche colombe, — descendant, s'emparant du cœur des hommes toujours plus largement et pleinement, remplissant le monde, la nature entière : et alors regardant le ciel, doucement apaisée.

Encore une fois, dans la solitude, s'élève la plainte de l'aimante compassion : l'angoisse, la sueur sacrée du mont des Oliviers, la divine souffrance du Golgotha ; — le corps pâlit, le sang coule et brille dans la coupe avec une lueur de bénédiction, répandant sur tout ce qui vit et souffre la joie de la rédemption par l'amour... A voir Amfortas, le gardien souillé du sanctuaire, nous sommes préparés : à la cruelle souffrance de son âme y aura-t-il une rédemption ? Une fois encore nous entendons la promesse — et nous espérons ! [2]

1. « Vu qu'il m'est devenu possible d'arriver à cette conviction que l'art véritable ne peut réussir que sur la base d'une moralité véritable, je devais reconnaître à l'art une vocation d'autant plus élevée que je le trouvais pleinement identique à la véritable religion ». (Appendice à *Religion und Kunst*, p. 251. Wagner répond à la question : Voulez-vous donc fonder une religion ? et explique pourquoi la chose n'est pas possible).

2. R. Wagner, *Entwürfe, Gedanken*, etc, p. 106.

Parsifal est donc une œuvre profondément, essentiellement religieuse, sans qu'elle implique d'ailleurs l'adhésion de Wagner à quelque symbole théologique officiel.

Mais l'homme intelligent, qui éprouve le besoin de se rendre compte de ses sentiments, de sa croyance, ne saurait échapper à la nécessité de *formuler* ses pensées. S'il ne souscrit point au Credo[1] de telle ou telle Eglise, force lui est de le remplacer par un Credo qu'il compose lui-même ou emprunte à quelque puissant esprit. Ce sont les formules de Schopenhauer qu'adoptait Wagner au moment où il composa *Parsifal*. Dans un appendice à *Religion et Art*, il reconnaît que la charité exige de la part de l'homme naturel un effort presque excessif. Aussi notre civilisation va-t-elle à sa ruine par suite du manque de charité. Mais comment faire aimer un monde à l'égard duquel on doit entretenir sans cesse des sentiments de méfiance ? Comment aimer le prochain, alors que le prochain est ce qu'il y a pour nous de plus incompréhensible ? Qui nous fournira cette compréhension, cette connaissance ? La philosophie de Schopenhauer[2].

1. Lorsque l'Eglise formule un dogme, elle emprunte ses expressions à la science ou à la philosophie prédominante de l'époque. Par exemple, la doctrine de l'Eucharistie a été formulée par le Concile de Trente en termes empruntés aux théories scolastiques. De là dans les dogmes un élément évidemment humain et d'une valeur relative, transitoire. L'immense majorité ne s'en rend même pas compte. Ceux qui sont capables de distinguer entre l'élément divin et l'élément humain dans les définitions dogmatiques — ce dont l'Eglise ne les empêche point — s'imaginent souvent n'avoir pas la foi parce qu'ils se croient obligés de donner une adhésion absolue à des opinions dont ils connaissent l'inexactitude. L'Eglise, forcée d'avoir un langage officiel, ne peut cependant changer sans cesse ses formules, ce dont elle aurait, d'ailleurs, le droit. Comme disait l'Apôtre, elle se doit « aux Barbares aussi bien qu'aux Grecs, aux ignorants comme aux savants ». Et les plus cultivés se sentent trop *de la foule* par leurs misères physiques et morales pour ne pas avoir la charité de laisser l'Eglise se proportionner au niveau intellectuel moyen de l'humanité.

2. *Was nützt diese Erkenntniss ?* G. S. T. X, p. 260. Cfr. p. 256. « Il était réservé à un seul grand esprit — et combien tard seulement — de porter la lumière dans la confusion plus que dix fois séculaire où la conception juive de Dieu avait enveloppé le monde chrétien tout entier. Si le penseur déçu put enfin se tenir de pied ferme sur le sol d'une morale véritable, nous le devons au continuateur de Kant, Arthur Schopenhauer, le philosophe au grand cœur. » Et plus loin il affirme que la philosophie

Et Wagner ajoute : « Il n'y a que la charité qui a germé dans la compassion et qui se manifeste dans la compassion jusqu'à l'entière destruction de la volonté propre, qui soit la charité chrétienne libératrice dans laquelle la foi et l'espérance sont contenues nécessairement : la foi comme connaissance infaillible et sûre de la signification morale du monde, l'espérance comme conviction consolante de l'impossibilité d'être déçu par cette connaissance[1]. »

Curieux mélange de christianisme et de *schopenhauérisme* ! Wagner n'a fait que remplacer une dogmatique par une autre, tant il est vrai que l'homme vraiment intelligent ne saurait s'en passer !

En tous cas, la croyance de Wagner n'est pas moins sincère, pas moins intense, qu'elle ait pour objet la manifestation pratique de la divine charité en Jésus-Christ ou la justification théorique de cette vertu dans le système du philosophe. C'est que le Divin, l'Idéal, lui apparaissait sous cet aspect : l'amour.

Et cela même explique une exagération souvent reprochée à Wagner : avoir fait de Parsifal un « fou[2] », et en certaines circonstances — ce qui est plus grave — un naïf. De la sorte, pensait-il, la charité manifesterait avec plus d'éclat son efficacité, puisqu'elle suppléerait à l'absence de l'intelligence[3] et suffirait à elle seule pour faire de Parsifal un héros.

Isoler ainsi la charité de l'intelligence[4], c'est réaliser une

de Schopenhauer doit devenir « le fondement de toute culture ultérieure, intellectuelle et morale ».

1. *Ibid.*, p. 260.

2. « Der reine Thor ».

3. « *Durch Mitleid wissend,* der reine Thor ».

4. On pourrait rapprocher de cette charité aveugle la foi aveugle que Lohengrin, par exemple, exige de Elsa. C'est la même exagération, venant, croyons-nous, de ce que Wagner admettait, relativement à la volonté humaine, le déterminisme de Luther, de Hégel et de Schopenhauer. Etre libre, pour lui, c'est ne pas subir de contrainte extérieure et obéir à la « nécessité intérieure » de sa nature (Cfr. lettre à Uhlig du 19 janvier 1849, citée par C. Benoît dans *Musiciens*, etc.. p. 17). De là le caractère presque *impulsif* de plusieurs de ses personnages ; de là aussi ce rôle secondaire attribué à l'intelligence. La doctrine catholique, au contraire, n'a

abstraction, c'est surtout émettre un paradoxe. Pris à la lettre, ce paradoxe conduirait à des conséquences déplorables. Dès lors, en effet, Nietzsche aurait le droit d'affirmer que la morale et la religion sont la négation de la vie, un symptôme d'appauvrissement, de dégénérescence de la race humaine ; il aurait raison de reprocher au christianisme de tendre à transformer le monde en un vaste hôpital où des malades seraient perpétuellement occupés à soigner des malades. Dès lors aussi deviendrait insoluble l'antinomie si souvent établie entre la charité et la grande loi de la lutte pour la vie. Au contraire, si le progrès intellectuel se réalise parallèlement au progrès moral, comme les malentendus, les rivalités, les haines viennent habituellement de la vanité, de la susceptibilité, c'est-à-dire de l'inintelligence et de la sottise, plus encore que de l'égoïsme, ces causes supprimées, on verrait peut-être s'établir ici-bas l'entente, l'union pour l'existence.

Si donc Socrate et Platon ont eu tort de n'envisager qu'un seul côté de la question morale, en affirmant que l'homme est méchant parce qu'il est ignorant, il ne faut pas tomber dans l'excès opposé et s'imaginer qu'on guérira la méchanceté sans remédier à l'ignorance. Wagner a eu tort d'incarner ce dernier paradoxe en Parsifal. Quelle différence avec le Christ de l'Évangile ! Jésus est « plein de miséricorde », il est aussi « plein de vérité » ; il est « l'Agneau de Dieu », mais aussi « la lumière du monde ». Le « fou pur », c'est l'ascète de l'Orient, perdu dans ses rêveries stériles et ne songeant même pas à construire un hospice ou une école. L'homme vraiment charitable, c'est Vincent de Paul, joignant à une compassion inépuisable le don d'initiative, la prudence, le sens pratique et tous les talents d'un organisateur et d'un administrateur habile.

Notre profonde admiration pour *Parsifal* ne nous empêche donc point de regretter, par exemple, que dans la scène

jamais anéanti le libre arbitre devant la grâce, l'intelligence devant la foi, pas plus qu'elle n'a absorbé le monde en Dieu, l'individu dans le Tout, comme cela a lieu dans la plupart des systèmes philosophiques.

des Filles-fleurs Parsifal fasse preuve d'une véritable niaiserie.

Nous n'en dirions pas autant de l'épisode de sa tentation par Kundry, et ne saurions approuver ici les critiques de M. Schuré, qui s'étonne de ce « qu'un niais pénètre d'un seul coup toutes les profondeurs de la religion et de la philosophie parce qu'une femme a posé ses lèvres sur les siennes[1] ». Cette appréciation nous étonne d'autant plus que M. Schuré a parfaitement analysé ce qui se passe dans l'âme de Parsifal au moment où il reçoit les caresses de Kundry. « Les flèches du désir, dit-il très bien, lui révèlent instantanément la profondeur du mal dont souffre le roi déchu du Graal[2]. La volupté mère des douleurs lui révèle toute la douleur humaine. Tous ces êtres qui croient jouir, comme ils souffrent, comme ils crient après la rédemption[3] ! » Mais si le trouble du désir paraît évoquer subitement le souvenir des tortures d'Amfortas, l'instantanéité n'est qu'apparente. Parsifal a déjà fait l'apprentissage de la compassion : il en a ressenti les premières émotions quand Gurnemanz lui a mis sous les yeux le cygne mort ; il a souffert, souffert cruellement, en entendant gémir Amfortas. Depuis cette heure, il a conservé dans son âme la blessure de la sympathie ; elle s'est rouverte sous le baiser tentateur.

Dans quel état d'âme, avec quelles intentions Wagner composa *Parsifal*, il l'a d'ailleurs clairement révélé en racontant cette légende gracieuse et touchante : « Dans la Suède nouvellement convertie, les enfants d'un pasteur entendirent une Nixe chanter au bord d'un fleuve, en s'accompagnant sur la harpe. « Chante, chante, lui crièrent- » ils, tu n'obtiendras jamais ton salut. » La Nixe laissa tristement tomber sa harpe. Les enfants l'entendirent pleurer et allèrent raconter la chose à leur père. Celui-ci les

1. *Le Drame musical*, t. II, p. 309.
2. Parsifal explique de la manière la plus claire l'association de ces sentiments : « La blessure !... s'écrie-t-il — non ce n'est pas la blessure, mais le désir ardent, l'ardent et effréné désir. — Oh ! tourment de l'amour !... » Cfr. G. S. T. X, p. 358. Traduct. de J. Gautier, p. 56.
3. Schuré, *Le drame musical*, t. II, p. 303.

gronda et les renvoya porter à la Nixe un message consolant. « Nixe, ne sois plus triste, lui crièrent-ils de nouveau ; » notre père te fait dire que tu peux encore arriver au salut ! » Alors, pendant toute la nuit, ils entendirent résonner sur le fleuve des accords et des chants si doux qu'on n'avait jamais rien entendu de plus délicieux. Maintenant le libérateur lui-même nous invite à chanter nos désirs, notre foi et nos espérances. L'Eglise chrétienne nous a laissé son plus noble héritage : l'âme du christianisme, qui sait tout plaindre, tout dire et tout chanter. La sainte musique, envolée du temple, pourrait pénétrer et animer la nature, enseignant à l'humanité, qui a besoin de salut, une nouvelle langue pour rendre l'infini [1]. »

C'est dans cette langue divine que *Parsifal* s'adresse à la pauvre âme humaine toujours inquiète et découragée. Voilà pourquoi cette œuvre restera éternellement belle, éternellement consolatrice, comme l'Evangile dont elle est un écho fidèle et harmonieux.

VII. — Conclusion.

Wagner fut, avant tout, un dramaturge et un musicien de génie. Que ses œuvres contiennent en outre une philosophie, ou, pour parler sans équivoque [2], des théories philosophiques, nous l'avons, ce semble, surabondamment prouvé dans ce qui précède.

Doit-on pour cela voir en Wagner un chef d'école, le fondateur de la métaphysique de l'avenir ? En aucune manière. Nous maintenons, au contraire, qu'il n'a point formulé sur le monde et la vie de système *original* et n'a été, en ces matières, qu'un disciple de Feuerbach ou de Schopenhauer.

1. *Religion und Kunst*, G. S. T. X. p. 249.
2. Dans son excellent ouvrage sur l'*Art de R. Wagner* (note, p. 295) M. Ernst soutient pourtant, comme M. Chamberlain, que si les œuvres du Maître contiennent une *philosophie* de la vie (en donnant au mot philosophie son sens large) elles ne renferment point de *système* philosophique. Tout en mettant l'artiste en Wagner infiniment au-dessus du philosophe, nous ne croyons pas pouvoir lui refuser ce double titre.

Une âme d'artiste est comme ces instruments d'une merveilleuse délicatesse où se traduisent immédiatement les moindres variations du milieu environnant. Wagner a donc subi tour à tour l'influence des grands penseurs ses contemporains, mais là est précisément l'intérêt : voir les idées d'une époque réfléchies, concentrées par le miroir puissant d'une aussi vaste intelligence.

D'autant que Wagner était, dans toute la force du terme, « un miroir *vivant* », selon l'heureuse expression de Leibnitz[1] ; il ne réflétait rien d'une manière passive ; il transformait toute image.

Si, par exemple, Wagner prêche, avec l'école hégélienne, l'amour-sauveur, il cherche la cause des douleurs, des maux, des crimes qui désolent la terre, et l'attribue à la déviation originelle des tendances premières de la Nature, symbolisées par Wotan.

Plus tard, il s'enthousiasme pour les théories de Schopenhauer, mais vite il se détache des thèses négatives de cette philosophie et consacre le dernier de ses drames à en développer la partie positive et pratique : nécessité, possibilité d'une conversion, d'une régénération. Un souffle chrétien anime cette œuvre suprême. Faut-il s'en étonner ? Si le besoin de commisération, de sympathie, développé en Wagner par de si cruelles souffrances[2], le prédisposait à accepter une philosophie morale qui se résume presque entière en la *pitié*, il ne lui était pas besoin de longues réflexions pour se convaincre que la pitié vraie, pleine, efficace, c'est la *charité* chrétienne. D'autre part, fatigué des contradictions intimes, des luttes auxquelles le condamnait sa nature si complexe, Wagner n'avait jamais cessé de soupirer après une *rédemption*. Ce mot revient fréquemment sous sa plume. Si vague soit-il demeuré dans sa conscience, ce désir du salut devait lui faire tourner définitivement les yeux vers la Croix et l'Évangile.

1. *Monadologie*, § 56.

2. Voir, par exemple, la lettre à Uhlig citée par Kufferath (*La Walkyrie*, p. 54) : « La seule chose qui pourrait me rendre quelque espoir me manque, c'est-à-dire la sympathie, la véritable sympathie, etc. »

On peut donc résumer ainsi les trois moments de la pensée de Wagner :

1° Naturalisme (*Tétralogie*),

2° Pessimisme (*Tristan et Iseult*),

3° Foi religieuse (*Parsifal*)[1].

Or ne sont-ce point là les diverses étapes que tous, plus ou moins, nous parcourons dans ce long et pénible voyage à la recherche de la vérité ?

Revenir à la nature, cela paraît si simple, si légitime[2] ! Mais que faut-il entendre au juste par là ? Serait-ce un retour à l'instinct animal ? Mais il en est de l'instinct comme de toutes les forces aveugles de la nature : livrées à elles-mêmes, sans contrôle, elles deviennent bien vite de redoutables fléaux. S'agit-il, au contraire, de l'instinct pénétré de raison, comme se le représentaient les Stoïciens ? Mais nos lois, nos institutions sont déjà un essai de conciliation entre les exigences de l'instinct et les directions rationnelles. Y fera-t-on la part plus large à l'instinct ou à la raison ? Tout

1. Toute classification de ce genre est essentiellement artificielle, surtout lorsqu'il s'agit d'un esprit aussi mobile que celui de Wagner. Nous cherchons seulement à caractériser chaque période par l'état d'âme prédominant. Nous aurions pu indiquer les *Maîtres Chanteurs* (composé de 1861 à 1867) comme marquant la fin de la phase pessimiste et annonçant le retour à des idées plus saines. Les œuvres qui ont précédé la *Tétralogie* peuvent être considérées comme appartenant à une période préparatoire où le génie de Wagner n'avait pas encore une pleine conscience de lui-même.

2. « Le naturalisme antique, dit très bien J. Lemaître, était une délicieuse chose, parce qu'il n'était pas une négation. Il est doux de le pratiquer sans y songer. Mais *on n'y revient pas*, tout simplement parce que, quand on veut y revenir, c'est donc qu'on l'a dépassé, et, si on l'a dépassé, c'est donc qu'on ne pouvait pas s'y tenir... » (*Impressions de théâtre*, 5e série, p. 24). Personne n'a fait à ce sujet d'aveu plus net que M. Taine, qui, après avoir exalté le paganisme, a été conduit par l'étude des faits à reconnaître dans le christianisme « l'organe spirituel, la grande paire d'ailes indispensables pour soulever l'homme au-dessus de lui-même, au-dessus de sa vie rampante et de ses horizons bornés, pour le conduire à travers la patience, la résignation et l'espérance jusqu'à la sérénité, pour l'emporter par delà la tempérance, la pureté et la bonté, jusqu'au dévouement et au sacrifice... Il n'y a que lui pour nous retenir sur notre pente natale, pour enrayer le glissement insensible par lequel incessamment et de tout son poids originel notre race rétrograde vers ses bas-fonds... ». (*La reconstruction de la France en* 1800. *Rev. des Deux-Mondes* 1er juin 1891, p. 493).

est là. La véritable opposition, en effet, n'est pas, comme on le dit souvent[1], entre le paganisme et le christianisme pris comme synonyme de jouissance absolue et de renoncement absolu. Le paganisme n'était nullement le règne exclusif de la passion brutale : qu'on se rappelle Pythagore, Socrate, Epictète, Marc-Aurèle. D'autre part, le christianisme n'est en aucune manière cet ascétisme bouddhiste ennemi de tout désir, de toute joie, auquel on prétend le réduire afin de le réfuter plus facilement. Le paganisme était déjà un effort de la raison et de la conscience humaine vers l'Idéal, effort médiocre, insuffisant, nous l'avouons, que les passions eurent bien vite arrêté, neutralisé, mais effort réel. L'aspiration vers le vrai et le bien atteignit toute son intensité en Celui qui est venu, dit-il lui-même, « non pas détruire, mais perfectionner », et donner son plein développement à ce qui n'était encore qu'en germe dans la conscience humaine. La véritable opposition est donc bien entre la nature purement animale, et restant animale sans évolution, sans progrès, et la nature humaine, c'est-à-dire la nature animale dirigée, corrigée, transformée, grâce à l'effort et au sacrifice, par la raison et la conscience.

Quant aux formules plus récentes : foi à l'humanité, au travail, au progrès, il est facile de se rendre compte qu'on ne peut *croire* à l'humanité, au travail, considérés comme *faits*. Un fait *se constate*, et ne peut déterminer la *foi* que si on l'observe à travers un idéal qui le transfigure. S'agit-il de l'humanité conçue non comme elle *est*, mais comme

1. C'était jadis la thèse des Saint-Simoniens ; de nos jours, celle d'Ibsen, par exemple. La question est traitée déjà dans *Tannhaüser* ; c'est la réconciliation de la nature et de la foi que veut prédire Wagner quand il fond dans une seule harmonie le chant de l'amour profane et l'hymne inspiré des pèlerins. Pourtant, la mort d'Elisabeth et de Tannhaüser tendrait plutôt à faire croire que cette réconciliation n'aura pas lieu en ce monde. Quoi qu'il en soit, nous remarquerons qu'elle ne sera jamais complète, définitive ; elle suivra le progrès des sciences d'une part, d'une intelligence plus exacte de l'Evangile, de l'autre. Il nous est impossible de ne pas faire observer aussi que si l'Elisabeth de Wagner est une fiction ravissante, bien plus ravissante encore fut cette créature toute de pureté, de tendresse et de dévouement, la véritable sainte Elisabeth. Tant il est vrai que le christianisme n'est opposé qu'aux tendances exagérées, malsaines de la nature !

elle *devrait* être, du travail envisagé comme moyen d'un progrès qui *doit* être réalisé : c'est alors l'idéal qui est objet de croyance.

En dehors de toute foi en l'idéal, l'esprit se heurte aux misères de la réalité et passe vite de l'enthousiasme au découragement.

Le penseur ne peut échapper à un tel pessimisme qu'à la condition de changer de critérium. Qu'il ne s'obstine point à apprécier la vie au point de vue étroit de la jouissance sensible et du plaisir individuel. Loin de n'envisager les êtres que sous leur aspect phénoménal et contingent, qu'il projette sur eux cette lumière divine que tout homme de bonne volonté découvre au fond de sa conscience. Il lui sera possible alors de *croire* à l'humanité, de *croire* au travail, au progrès. Ces expressions prendront leur véritable sens ; elles apparaîtront comme des formules déguisées, amoindries, de la foi religieuse.

Tel nous paraît être le chemin que Wagner a parcouru de la *Tétralogie* à *Parsifal*. Il aurait pu, à meilleur droit que beaucoup d'autres, ne rien chercher au-delà de la splendeur artistique de son œuvre, créant le beau sans s'inquiéter du vrai. Loin de là, il a poursuivi le vrai avec une ardeur et une loyauté dont témoigne précisément l'intéressante évolution mentale que nous nous sommes efforcé de résumer.

Il est permis, par conséquent, sans faire de Wagner un prophète ou un messie, de constater, qu'après bien des hésitations et des luttes, sa pensée a enfin trouvé le repos dans ces croyances supérieures qu'ont partagées les plus nobles intelligences. Il ne faut point en être surpris : l'âme de Wagner était orientée vers l'éternelle vérité par ce sentiment qui fait, nous l'avons vu, l'unité de son œuvre, qui déjà se manifeste dans le *Vaisseau-fantôme* et dans *Tannhaüser*, inspire la conclusion de la *Tétralogie*, remplit tout *Parsifal* : la pitié, le dévoûment, l'amour désintéressé et, pour employer le mot que l'Evangile a rendu populaire : la Charité.

Marcel Hébert

LA PHILOSOPHIE MORALE

ET LA RÉFORME SOCIALE

Rapport présenté à la SOCIÉTÉ D'ÉCONOMIE SOCIALE
et discussion.

A huit heures et demie du soir, la séance est ouverte dans la grande salle de la Bibliothèque de la Société d'économie sociale, sous la présidence de M. *Henry Joly*, doyen honoraire de Faculté.

Après un rapport de M. *Raoul Allier* sur la « Ligue pour le relèvement de la moralité publique », la parole est donnée à M. *J. Gardair*, pour son rapport sur *la Philosophie morale et la réforme sociale.*

F. Le Play a eu le mérite de saisir et de montrer que la morale est la seule base solide de toute réforme sociale. Son originalité a consisté principalement à ne pas rechercher l'originalité, la singularité de l'invention personnelle, mais à s'efforcer constamment, par de persévérants voyages, par une observation longue, minutieuse, attentive, de retrouver dans l'exemple des peuples prospères, c'est-à-dire tranquilles et heureux, la preuve historique ou actuellement expérimentale de la nécessité de la morale traditionnelle pour fonder la paix et un sage progrès des sociétés humaines.

Je ne voudrais pas méconnaître ce rare mérite, aujourd'hui surtout qu'un trop grand nombre d'esprits voient dans la nouveauté d'une théorie ou d'une loi positive une présomption, presque une certitude de vérité, d'utilité même, pour le perfectionnement de l'homme individuel ou des hommes unis en groupes sociaux.

Mais j'estime que l'étude de la tradition, comme du reste Le Play lui-même semble l'avoir par instants entrevu, ne

doit pas se borner à observer, à classer, à cataloguer les faits où se révèlent les conditions ordinaires, généralement suffisantes, universellement fécondes, de la paix des familles, des cités, des nations : il est nécessaire encore, il est exigé à la fois par le trouble actuel des intelligences et par la dignité de notre nature, de rechercher, dans l'histoire de la philosophie ainsi que dans la constitution même de nos facultés d'âme, les principes rationnels, lumineux par eux-mêmes, d'une morale indestructible, sur laquelle puisse et doive s'appuyer toute organisation de société.

C'est ce que je me propose de faire voir sommairement. J'aurais aussi l'ambition d'esquisser un plan d'études sur la philosophie à la fois traditionnelle et rationnelle pour servir d'introduction aux travaux qui sont plus particulièrement l'objet de l'École de Le Play.

I

Il n'est pas besoin d'une grande sagacité d'observation pour constater qu'à notre époque le scepticisme philosophique a atteint les racines mêmes de la morale. La notion et la distinction du bien et du mal, les principes de l'obligation de conscience, le libre arbitre et la responsabilité qui en découle, la spiritualité et l'immortalité de l'âme humaine, la fin dernière de la vie et le véritable bonheur : tout cela est non seulement soumis à discussion, mais considéré, dans la plupart des milieux où s'agitent nos contemporains, comme obscurités impossibles à éclaircir, qui ne valent guère la peine d'une longue réflexion et d'une investigation méthodique.

Sans doute, il y a un heureux commencement de réaction contre ce découragement intellectuel. Aidés dans cette direction par l'évidence de l'immoralité où sont tombées les âmes privées de certitudes rationnelles, les esprits semblent se tourner avec une avidité rajeunie vers les problèmes de psychologie profonde et de métaphysique. On peut, ce semble, prévoir la faillite assez prochaine de la critique à outrance par laquelle Kant, dans de bonnes intentions, j'aime à le croire, a tenté de ruiner l'autorité de la raison pure,

comme si la raison pratique devait bénéficier pour elle-même de tout ce qu'on enlèverait à sa sœur aînée.

Mais la question est de savoir s'il faut donner la main et concourir à ce mouvement vers la philosophie spéculative, dans l'espoir de le conduire à une affirmation scientifique des vérités essentielles qui sont les assises de la morale ; ou bien s'il faut s'efforcer de le retenir et de détourner les bonnes volontés vers une sorte de positivisme social, cependant ami respectueux du christianisme et fidèle partisan du Décalogue de Moïse.

La pente de la spéculation philosophique est glissante, dira-t-on peut-être : de tout temps les philosophes se sont contredits et ont amassé, selon l'apparence, plus de nuages qu'ils n'ont fait luire de clartés. Si le scepticisme radical est une exagération blâmable, tout au moins la prudence même ne réclame-t-elle pas la plus grande réserve dans le jugement à porter sur les diverses solutions proposées par les écoles ou les penseurs isolés ? Ici la sagesse ne consiste-t-elle pas à s'abstenir plutôt qu'à prendre parti ? Que si l'on se croit assez éclairé pour décider, dans son for intérieur et individuel, de quel côté est la vérité, comment ne pas craindre d'augmenter le trouble des intelligences, au lieu d'y mettre ordre et lumière, en jetant leur faiblesse à la poursuite de certitudes que les plus fortes têtes ont été impuissantes à saisir ? « Assurément, disait Le Play, je n'exclus point, en principe, le procédé de démonstration qui s'appuie sur la raison pure. Loin de là, je reconnais que, si quelque sage, usant de ce procédé, rendait un jour la prospérité à une race déchue, il donnerait par cela même une preuve évidente de supériorité. Mais, en fait, je constate de plus en plus l'impuissance de cette méthode de réforme. Les lettrés qui l'appliquent en France, depuis 1789, à la réforme sociale ont toujours échoué. Loin de ramener parmi nous le bien-être et la paix, ils ont donné des développements nouveaux au malaise et à l'antagonisme. Je n'ai pas été plus heureux en cherchant, dans les pays étrangers, les personnes qui sont parvenues à la célébrité par diverses cultures spéciales de la raison. Leur science me restera suspecte tant qu'elle ne

produira, en matière de pratique sociale, que des résultats discordants[1]. »

La voilà, la vieille objection : « Ne cultivez pas la raison pure, parce que ceux qui l'ont cultivée autrefois et ceux qui la cultivent aujourd'hui ne sont jamais arrivés à s'entendre, à se mettre d'accord, si ce n'est peut-être pour nier ce que les hommes de sens pratique et de foi ont toujours considéré comme un noyau de vérités indiscutables. » C'est cette même objection qu'on a longtemps fait valoir contre l'intervention de la raison spéculative dans l'étude des problèmes que résolvent directement et simplement les dogmes religieux. « Ne raisonnez pas tant, disaient beaucoup d'hommes fort bien intentionnés, mais à courte vue : la religion est affaire de croyance, et pour faire croire la bonne volonté est plus efficace que tous les raisonnements. Le Maître divin l'a dit : Faites la vérité, et vous arriverez à la lumière. L'Église vous montre le chemin : marchez-y hardiment ; vous trouverez la clarté en route, et en tous cas vous aurez la paix, c'est-à-dire le bonheur qui est la fin même et la raison d'être de votre vie en ce monde. » Et voilà que, par peur de voir la raison ébranler la foi, la détruire même, on a laissé les âmes vivre dans un sommeil d'intelligence traversé par les fantômes décevants d'une imagination naïve ou ardente et par les élans irréfléchis d'un pieux enthousiasme ! Et pendant ce temps la foi, la vraie foi, celle qui est faite pour vivre de lumière, s'étiolait faute de nourriture substantielle ; sa vue s'obscurcissait à l'égard du dogme révélé, sous l'influence de cette anémie intellectuelle ; n'ayant plus la forte intelligence des vérités surnaturelles, les croyants ne savaient plus les défendre contre les assauts adroits et vigoureux des sceptiques et des raisonneurs ; ils étaient impuissants à remplir ce devoir formulé avec précision par S. Pierre : rendre raison de sa foi à quiconque le demande : *reddere rationem omni poscenti.*

L'erreur profitait de cette infirmité pour avancer les affirmations les plus audacieuses et construire des dogmes po-

1. *La Réforme sociale en France*, introduction, ch 8, § VII.

sitifs où l'homme était simple animal et l'univers machine à mouvement perpétuel, se mettant d'elle-même en marche et transformant elle-même, sans perte aucune, la force qui lui était essentielle : plus de créateur, plus de providence, plus de raison absolue, plus de loi morale ; à la place, le progrès sans fin de la science découvrant et utilisant de plus en plus les lois rapides de la matière, seul être premier et seule réalité indestructible dans l'évolution indéfinie des choses. Le Play constatait en 1875, dans son ouvrage sur *la Constitution de l'Angleterre*, ce monstrueux produit de l'accroissement des sciences physiques et naturelles en cette seconde moitié de siècle ; pour le caractériser, il citait des extraits de *Force et Matière* par l'Allemand Büchner, notamment ceci : « Les meilleures autorités en physiologie sont actuellement assez d'accord que l'âme des animaux ne diffère pas de l'âme humaine en qualité, qu'elle diffère seulement en quantité.... L'homme n'a pas de prééminence absolue sur l'animal, sa supériorité intellectuelle sur ce dernier n'est que relative..... La cause naturelle et nécessaire de la perfection de l'homme se trouve dans le développement plus parfait de l'organe matériel de la pensée (le cerveau)... L'homme, comme être physique et intelligent, est l'ouvrage de la nature : il s'ensuit que, non seulement tout son être, mais aussi ses actions, sa volonté, sa pensée et ses sentiments sont fatalement soumis aux lois qui régissent l'univers... L'individu se trouve dans un rapport tellement intime et nécessaire avec la nature, que le libre arbitre et la spontanéité jouent un rôle très secondaire dans ses actions. Les phénomènes qu'on a attribués jusqu'ici au hasard et au libre arbitre sont régis par des lois déterminées... Les actes des hommes dépendent partout, et en dernier lieu, de certaines nécessités physiques déterminées [1]. »

Le Play dépeignait exactement la surprise et l'ébranlement des honnêtes gens à l'approche de ces apparentes nouveautés, bien vieilles cependant pour qui connaît l'histoire des idées humaines. « Les individus qui restent dans les

1. *La Constitution de l'Angleterre*, docum. annexés, pièce I, t. II, p. 292.

voies de la tradition, disait-il, et les corporations qui en gardent les principes ne se sont guère appliqués à mettre en lumière cette nouvelle sorte d'aberration. Les hommes de tradition hésitent encore avant d'entreprendre cette tâche : surpris de l'incohérence qui règne dans la doctrine du naturalisme, ils cherchent en vain dans les sciences naturelles les preuves que l'on invoque ; ils attribuent modestement à leur manque de connaissances spéciales l'obscurité qui est surtout dans la pensée et le texte des nouveaux docteurs . Quant à la jeunesse, déjà nombreuse, formée en dehors de tout enseignement religieux dans les « écoles modernes », elle apprend que, grâce au progrès des lumières, « la science » tient aujourd'hui, en ce qui touche la direction des intérêts sociaux, le rôle que remplissait autrefois la religion. Sous ces influences se forment peu à peu des populations prêtes à donner leur concours aux plus terribles nouveautés. Ce danger est atténué jusqu'à présent en Angleterre par la sagesse des classes dirigeantes ; mais, chez les peuples du continent, livrés aux révolutions périodiques, il est devenu une cause permanente de catastrophes. Je crois utile de signaler en toute occasion ces déplorables erreurs. La théorie historique et les principes sociaux du naturalisme sont peu répandus, il est vrai, en dehors du groupe des adeptes : il restent méconnus de la plupart des hommes éclairés qui aiment leurs traditions nationales. Ils sont inintelligibles pour ces immenses majorités dont l'instruction a pour unique base l'éducation du foyer et de l'atelier, complétée par l'enseignement primaire des écoles. Mais la conclusion de cette doctrine, c'est-à-dire le renversement des sociétés traditionnelles, est acceptée, sans qu'il soit besoin de démonstration, par ceux qui souffrent et haïssent, sous le triste régime que propagent, depuis Adam Smith, les lettrés du travail [1]. » Le Play reconnaissait, d'une vue très claire, l'influence des hommes de lettres et de sciences sur la formation morale des peuples : « Chez une nation riche et lettrée, les savants prennent une part importante

1. *La Constitution de l'Angleterre*, docum. annexés, pièce I, t. II, p. 288, 289, 294.

à la direction des idées. Si, malgré l'évidence, ils déclarent que Dieu n'est jamais aperçu par la science, la jeunesse nourrie de leurs leçons sera souvent amenée à conclure que le foyer et l'atelier n'ont pas besoin de Dieu. Or l'histoire du passé, comme l'observation du présent, ne laisse aucun doute sur les terribles conséquences d'une telle conclusion. Il y a lieu d'espérer que la vraie science viendra bientôt en aide à la coutume pour conjurer les périls de cette nouveauté[1]. »

Qu'entendait Le Play par « la vraie science » ? C'est là le point capital à examiner. Se préoccupait-il de répondre à des vues naturalistes par des raisonnements philosophiques ? de montrer l'absurdité intrinsèque de ce système d'évolution purement matérielle où le libre arbitre et, par suite, la morale n'avaient pas de place ? Il pensait, si je ne me trompe, que l'incohérence d'une pareille théorie pouvait être facilement mise en évidence par des citations bien choisies, et que, cela fait, la réfutation devrait être complétée par la production au grand jour des faits qui montrent à un observateur attentif la nécessité des principes moraux posés dans le Décalogue pour la paix et la prospérité des peuples. « Pour provoquer la condamnation du naturalisme, affirmait le fondateur de votre société, il suffit de l'exposer en pleine lumière aux yeux du public. Toute personne intelligente qui gouverne ou étudie des hommes vivants et des sociétés prospères aura facilement raison, même par les arguments que fournit la méthode expérimentale, des faux docteurs qui s'appuient surtout sur l'observation du cadavre et sur l'analyse de ses organes[2]. Telle était la « vraie science » qui ramènerait les peuples à la soumission à l'égard de la loi divine, contre laquelle l'orgueil des lettres les poussaient à se révolter. « Aux idées préconçues de l'esprit moderne, les vrais savants opposent les faits, constatés avec méthode, qui montrent partout la prospérité des peuples inséparable de la croyance en Dieu et de la soumission à sa loi. [3] » Le Play fai-

1. *Ibid.*, liv. XII, ch. IV, t. II, p. 249.
2. *Ibid.*, docum. annexés, pièce I, t. II, p. 294.
3. *Ibid.*, liv. XII, ch. V, t. II, p. 251-252.

sait appel surtout à « ceux qui, par leur ascendant social, ont le pouvoir de préserver l'Occident du cataclysme qui le menace : à cette majorité de gens de bien qui ignorent les sciences de la nature, mais qui savent assurer le bien-être et la paix à leurs enfants, à leurs serviteurs, à leurs ouvriers. L'*Union de la paix sociale* tend à réunir en un groupe ces hommes de la tradition pour les préparer à défendre méthodiquement la société contre le naturalisme et les autres nouveautés qui tendent à la détruire [1]. »

Ce n'est pas que Le Play ne crût point à la puissance de la raison. Dans son principal ouvrage, *La réforme sociale en France*, il faisait déjà cette déclaration formelle : « En me proposant de fonder la science sociale sur la pratique des peuples placés au premier rang par l'opinion, je ne me rattache point aux tristes doctrines qui subordonnent la justice au succès ou la raison à la force. Je tiens, au contraire, pour condamnée *a priori* toute conclusion qui ne serait pas conforme aux indications de la raison et de la loi morale. Et c'est précisément pour obtenir ce contrôle que je me suis sans cesse adonné à la recherche des vraies autorités sociales [2]. » Il me semble donc que ce qui préoccupait surtout cet économiste essentiellement pratique, c'était la crainte d'amonceler des nuages en mettant en mouvement les raisonneurs et les théoriciens trop spéculatifs, et la pensée de consulter les hommes d'expérience et de conduite prudente plutôt que les lettrés et les savants pour connaître et faire connaître les lois morales qui doivent régler la vie des sociétés. Le remède, cependant, qu'il proposait pour guérir les maux des nations n'était pas simplement un remède empirique. Le Play croyait à une vérité immuable ; il aimait les principes d'une raison éternelle ; il ne rejetait pas entièrement l'étude personnelle de l'âme et la recherche intérieure de la loi divine ; mais, si je l'ai bien compris, il avait plus confiance dans l'autorité de quelques hommes manifestement supérieurs que dans tout l'appareil doctrinal des écoles de philosophie ou des sciences ; il avait foi dans le caractère

1. *Ibid.*, docum. annexés, pièce I, t. II, p. 295.
2. *La Réforme sociale en France*, ch. 8, § VII.

définitif des dix commandements moraux de Moïse et dans le couronnement apporté par l'Évangile à cette antique morale ; enfin il était profondément convaincu que la justice élève et sauve les peuples et que l'injustice les abaisse et les perd, par conséquent, que les enseignements de l'histoire du passé comme de l'histoire contemporaine ne pouvaient manquer de faire ressortir aux yeux de tout observateur sincère la nécessité de ne pas abandonner la tradition, de se fier aux causes séculaires de grandeur et de prospérité.

Le jugement que porte Le Play sur la religion russe dévoile le fond de sa pensée : « La religion russe, dit-il, s'appuie sur la foi plus que sur la raison, sur l'intervention du gouvernement plus que sur l'initiative individuelle, sur le concours des clercs plus que sur celui des laïques. Dans l'état actuel de l'enseignement religieux, elle supporterait difficilement le contact des cultes dissidents, et surtout les attaques du scepticisme. Elle fait donc appel au bras séculier pour maintenir l'orthodoxie, et elle impose aux citoyens, par des prescriptions formelles, la pratique du culte officiel. Reposant presque exclusivement sur la pensée de la vie future, la religion russe ne donne guère aux fidèles, ni ce dévouement complet au prochain qu'on admire ailleurs, ni l'intelligence des avantages que l'ordre moral assure dès la présente vie. Elle développe la résignation dans les souffrances et la sérénité en présence de la mort, plus que l'amour du travail et la sollicitude pour les intérêts sociaux. L'esprit religieux se maintient aisément dans la population malgré l'infériorité intellectuelle et morale du clergé ; mais il ne résisterait guère à l'excitation des appétits grossiers. Aussi la nation garde-t-elle encore les traces de la philosophie matérialiste de l'Occident et des mœurs du XVIII[e] siècle, importés par la noblesse dans les provinces où elle résidait [1]. » Une note mise par l'auteur lui-même au bas de la première phrase mérite d'être lue : « Je n'établis point ici, entre ces deux mots (foi et raison), une opposition que repoussent les théologiens. Je les emploie dans leur sens usuel,

1. *La Réforme sociale en France*, ch. 10, § I.

et je les rapproche souvent, dans ce livre, pour mettre en lumière le fait que j'ai observé chez tous les peuples stables et prospères. La croyance aux vérités surnaturelles est le plus grand besoin de l'âme. Cette croyance s'affermit, et elle résiste d'autant mieux aux erreurs et aux vices de la décadence que les peuples ont une connaissance plus approfondie de l'ordre naturel et surtout de la nature humaine. »

C'est par de semblables aperçus, jetés çà et là dans ses ouvrages, que Le Play corrigeait, d'une manière un peu enveloppée, ce qu'il y avait d'insuffisant dans sa méthode. Lisez, par exemple, encore ce passage : « Les sciences morales n'ont, à vrai dire, qu'un seul objet : l'étude de l'âme et de ses rapports avec Dieu et avec l'humanité. Chacun peut donc trouver en lui-même des moyens d'instruction dans les sentiments qui se développent aux diverses époques de la vie. On comprend qu'un sujet si simple ne comporte qu'un petit nombre de vérités, dont la connaissance a pu être révélée, dès l'origine de l'humanité, à quelques esprits supérieurs. C'est pourquoi les innombrales penseurs qui, chez toutes les races, ont recommencé l'analyse des vertus et des vices, n'ont eu rien à ajouter au Décalogue de Moïse et à la sublime interprétation qu'en a donnée Jésus-Christ[1]. » Ceux qui seraient choqués de voir, dans cette citation, Jésus-Christ assimilé, en apparence, à un simple esprit supérieur, me permettront de faire remarquer que plus tard Le Play rendait hommage à la divinité du fondateur du Christianisme et ne craignait pas de l'appeler Notre-Seigneur Jésus-Christ[2]. Mais, en somme, il attendait surtout la diffusion de la vérité d'une méthode historique et conseillait principalement de montrer, dans le passé comme dans le présent, « la prospérité des hommes inséparable de la croyance à Dieu tout-puissant, qui a créé l'univers, qui a donné le libre arbitre à l'homme pour lui subordonner les autres êtres de la création, qui a complété ce don par la révélation de la loi suprême, source de toute paix au sein des sociétés, qui enfin récompense ou punit dans

1. *La Réforme sociale en France*, ch. 3, § III.
2. *La Constitution de l'Angleterre*, liv. IV, et V, t. I, p. 155.

une autre vie ceux qui ont respecté la loi ou se sont révoltés contre elle [1]. »

Il condensait lui-même en quelques phrases le mode de réfutation qu'il engageait à opposer au naturalisme scientifique : « Les prétendus savants classent méthodiquement dans leurs livres l'homme avec les animaux. Ils ne voient en lui que l'être physique, et, en lui appliquant les analyses de l'anatomie et de la physiologie, ils sont souvent conduits à lui refuser le premier rang. Quant à l'être moral, qui est l'homme presque entier, il reste inaperçu de ces esprits prévenus ou inattentifs. Violant la principale règle de la méthode expérimentale, ces faux savants regardent comme non avenus les phénomènes moraux, bien qu'ils se manifestent par des œuvres palpables qui envahissent peu à peu le domaine entier de la planète. Quand ils ne prennent pas uniquement pour point de départ de leurs déductions l'huître, le singe ou le cadavre de l'homme, ils ne songent jamais à se reporter aux sociétés humaines de tous les temps et de tous les lieux, c'est-à-dire aux vrais sujets d'observation imposés à la fois par le bon sens et la méthode expérimentale. Si, pour nier Dieu, c'est-à-dire pour justifier leur idée préconçue, ils sont contraints, par un semblant de respect pour la méthode, à citer l'homme vivant, ils se gardent d'aller aux modèles indiqués par la raison : ils se complaisent dans l'étude du sauvage, et encore ils le calomnient pour l'abaisser autant que possible au niveau de la brute. Ils prétendent condamner les vrais savants de tous les âges qui, ayant consacré leur vie à l'étude méthodique des sociétés prospères, ont partout constaté l'existence des rapports nécessaires qui unissent l'homme à son Créateur [2]. »

Certes, je suis très loin de désapprouver cette réfutation expérimentale du matérialisme ; elle est une excellente application de l'esprit positif qui s'est emparé de notre siècle. Mais je suis convaincu qu'il faut y ajouter l'étude directe des facultés de l'âme et la démonstration rationnelle des vé-

1. *La Constitution etc.*, liv. IX, ch. VIII, t. III, p. 137.
2. *La Constitution de l'Angleterre*, liv. XII, ch. IV, t. II, p. 247-249.

rités qui servent de base à la fois à l'ordre intellectuel et à l'ordre moral, en les considérant en elles-mêmes. Le Play signalait lui-même cette assertion de tout un groupe d'hommes de lettres ou de sciences : « La loi divine, enseignée aux temps d'ignorance, ne saurait désormais se maintenir en présence des lumières que multiplie journellement l'étude des forces physiques et du monde matériel[1]. » Cette déclaration révèle un état d'esprit fort grave, qu'il faut regarder en face et aborder de fond. Peu importe, pour beaucoup de nos contemporains, qu'on fasse voir dans les siècles passés et même dans le présent le bonheur lié aux vieilles croyances : ils avouent qu'une certaine tranquillité, une certaine prospérité découle naturellement de cette antique foi ; mais ils ne voient qu'une illusion enfantine dans ce que nous appelons des principes éternels ; à leurs yeux, l'humanité est maintenant arrivée à l'âge viril, il est temps qu'elle se dépouille de sa naïveté première et qu'elle ait le courage de se contenter d'une vie matérielle et sensible, soumise aux seules lois d'un déterminisme mathématiquement réglé. Sans doute, l'homme est intelligent, mais l'animal a aussi son intelligence, et rien ne prouve, disent-ils, que la prétendue raison de notre espèce soit d'autre nature que la raison peut-être moins développée des autres espèces animales. Notre cerveau est capable de prendre par l'éducation et par l'habitude certains plis durables qui nous font répéter des maximes appelées principes : une autre éducation, une autre habitude pourra changer ces plis et nous conformer à des maximes différentes. Dans l'époque de transition, la vie sociale sera naturellement troublée, mais un moral équilibre s'établira peu à peu, et un nouvel ordre de choses donnera encore la paix et la prospérité, quoique sous une autre forme. En somme, c'est la vérité qu'il faut chercher toujours, quelles qu'en soient les conséquences, peut-être momentanées : mieux vaut savoir et en souffrir qu'être dans l'ignorance ou dans l'erreur et y trouver le repos. « Qu'il nous soit permis, disait Büchner, cité par Le Play, de faire

1. *La Constitution etc.*, t. II, 283, *l'Épilogue en* 1875.

abstraction de toute question de morale et d'utilité. L'unique point de vue qui nous dirige dans notre examen, c'est la vérité. La nature n'existe ni pour la religion, ni pour la morale, ni pour les hommes ; elle existe par elle-même. Que faire, sinon la prendre telle qu'elle est ? Ne serions-nous pas ridicules, si nous voulions pleurer comme des enfants parce que nos tartines ne sont pas assez beurrées ? L'étude empirique de la nature n'a pas d'autre but que la recherche de la vérité, que celle-ci soit consolante ou désolante selon les idées humaines, qu'elle soit esthétique ou non, logique ou non, qu'elle soit conforme ou contraire à la raison, nécessaire ou miraculeuse[1]. »

Pourquoi ne rappellerais-je pas ici les conclusions auxquelles était arrivé un de vos plus illustres confrères, Hippolyte Taine ? Presque comme un croyant, il avait proclamé le bienfait du christianisme et son heureuse influence sur l'ordre social ; et néanmoins il restait persuadé que l'âge de la loi chrétienne était à son déclin et que désormais les simples constatations des sciences de la nature et celles de la psychologie dite expérimentale remplaceraient pour la formation des esprits les dogmes et les principes d'autrefois. Je sais qu'il était compté parmi les fidèles disciples de Le Play ; mais je sais aussi que Dieu, loi divine, libre arbitre, vie future, n'étaient pas pour lui des réalités, mais de purs symboles, des signes commodes pour représenter par la parole ou par l'imagination certaines de nos tendances, certains de nos phénomènes internes. Pour ce destructeur impitoyable, l'âme en tant que substance n'existe même pas, les facultés ou puissances n'ont rien non plus de réel ; « les pouvoirs et les forces ne sont que des entités verbales et des fantômes métaphysiques ; donc, en tant que composé de forces et de pouvoirs, le moi n'est lui-même qu'une entité verbale et un fantôme métaphysique ; ce quelque chose d'intime, dont les facultés étaient les différents aspects, disparaît avec elle ; on voit s'évanouir et rentrer dans la région des mots la substance une, per-

1. *La Constitution de l'Angleterre*, documents annexés, pièce I, t. II, p. 292-293.

manente, distincte des événements ; il ne reste de nous que nos événements, sensations, images, souvenirs, idées, résolutions : ce sont eux qui constituent notre être[1] ». Et ces conclusions sont affirmées comme vérités démontrées, définitives. Que peuvent contre elles les croyances d'un autre temps et leur bienfaisante influence ? Si la nouvelle science est en possession de la vérité, il faudra bien que les sociétés de l'avenir s'en accommodent et s'arrangent pour en faire sortir une nouvelle organisation de la vie humaine, à moins que de simples habitudes d'agir suffisent et permettent de conserver tout l'extérieur de l'ancien édifice, sans que rien subsiste du culte intérieur qui en paraissait la raison d'être. Dans tous les cas, c'est la ruine de la morale jusqu'en ses fondements.

Je ne puis m'empêcher de saluer, au milieu de cet effondrement des notions essentielles, l'amour naturel de l'homme pour la vérité. Nous voulons connaître ce qui est, et ne pas nous laisser leurrer par les apparences, même les plus séduisantes ; nous sentons que nous sommes faits pour le vrai, et, quels que soient les mirages que la vue directe de la réalité dissipe, si beaux que soient les rêves qui s'évanouissent à la venue de la lumière, c'est le plein jour que nous demandons, c'est au grand soleil qu'il nous plaît de vivre, dût-il nous montrer clairement que notre existence est vide et sans lendemain. Ce désir de savoir malgré tout est un noble caractère de notre nature ; il dénote que notre destinée fondamentale et dernière est de connaître, en quelque mesure, l'Être immuable, cause et fin de tout être, et que dans cette connaissance est la racine profonde du bonheur qui nous attend. Il faut donc satisfaire cette aspiration humaine ; l'utile ne nous contentera jamais ; le repos par lui-même nous paraîtra toujours incomplet ; une nation ne sera pour nous vraiment prospère que si la paix sociale dont elle jouit est la tranquillité de l'ordre véritable ; et l'ordre implique pour l'homme la connaissance de ce qui est. Arrière donc l'ignorance et l'erreur ! Et, puisque la science

1. *De l'intelligence*, liv. IV, ch. III, p. 343.

contemporaine prétend montrer directement que les croyances traditionnelles sont erronées, que notamment le libre arbitre est une illusion, la loi morale une chimère, Dieu un mot creux, l'immortalité personnelle une impossibilité radicale, appliquons-nous à porter une lumière directe sur ces champs de controverse, efforçons-nous de mettre en évidence la solidité des anciennes constructions de la raison humaine et la profondeur des vérités qui les soutiennent. Étudions la tradition, mais pour y découvrir, non pas seulement les causes d'une prospérité peut-être factice, mais les preuves immédiates, vues par les plus grands penseurs, des réalités indélébiles de l'âme et des choses éternelles, dont l'homme doit vivre pour être parfait.

Le Play s'est complu à citer plus d'une fois Platon comme partisan du recours aux exemples et aux conseils des personnalités sages et honnêtes, que Le Play appelle « les autorités sociales » et Platon « des hommes divins » [1]. Il aimait aussi à rappeler que Socrate conseillait aux Athéniens « de reprendre les mœurs de leurs ancêtres ou d'imiter du moins les peuples qui commandaient alors, d'adopter leurs institutions, de s'y attacher de même, pour cesser de leur être inférieurs; d'avoir plus d'émulation, pour bientôt les surpasser [2]. Il a signalé que, « pour remédier à la corruption de la classe dirigeante, la France, dès le XII[e] siècle, appela la science à son aide, qu'elle fonda l'Université de Paris (1200), et que l'institution, établie en toute indépendance, recrutée parmi des hommes tels que saint Thomas d'Aquin (1227-1274) et Albert le Grand (1205-1280), jeta tout d'abord un grand éclat et fut imitée par les autres États européens, à mesure qu'ils sentirent le besoin de réprimer le développement des mêmes maux [3]. Je regrette qu'il ne se soit pas inspiré encore davantage de ces grands maîtres, Socrate, Platon, Albert le Grand, saint Thomas d'Aquin et

1. *La Constitution de l'Angleterre*, liv. IV, ch. v, t. I, p. 156. — *La Constitution essentielle de l'humanité*, p. 28. — *La Réforme sociale en France*, ch. 64, § VI.
2. *La Constitution de l'Angleterre*, liv. VII, ch. II, t. I, p. 318. — *La Réforme sociale en France*, ch. 53, § II.
3. *La Constitution essentielle de l'humanité*.

de celui qui, par le moyen âge, fit passer le meilleur de la philosophie socratique et platonicienne, avec sa propre philosophie, dans la civilisation chrétienne, je veux parler d'Aristote. J'aurais souhaité que Le Play puisât dans les ouvrages de ces autorités intellectuelles un amour plus explicite de cette science suprême appelée dans leur école la sagesse, qui n'est autre que la métaphysique.

Saint Thomas, notamment, interprète d'Aristote, lui aurait appris que l'intelligence des principes de raison pratique nécessaire à la formation et au développement des vertus naturelles est subordonnée à cette sagesse souveraine, née pour connaître les causes les plus profondes et la première des causes, Dieu lui-même, dans la mesure limitée, mais certaine, de notre pouvoir rationnel. Peut-être alors, dans son plan d'Université nouvelle, nommée d'avance par lui « Université sociale », n'aurait-il pas proposé d'enseigner « exclusivement par la méthode d'observation toutes les vérités qui touchent à la fois à l'ordre physique, moral et religieux ». A côté de l'enseignement des vérités qui touchent directement à l'ordre surnaturel[1] », réservé par lui avec raison au clergé, il aurait admis l'ensemble des sciences philosophiques, notamment la psychologie rationnelle, la morale naturelle, la théodicée ; et, puisqu'il s'agit d'un domaine ouvert à la raison, il aurait compris que les laïques pouvaient et devaient y prendre position et y établir une doctrine à la fois traditionnelle et progressive, d'où rayonnerait une lumière directrice sur toute l'économie sociale et politique.

M. le Président résume en quelques mots cette première partie du rapport et fait ressortir certaines critiques adressées à la méthode de Le Play par l'orateur, qui, semble-t-il, la trouve insuffisante, et voudrait une méthode ne s'appuyant pas uniquement sur l'observation des faits, mais basée également sur les enseignements que nous donne la raison pure. Avant de passer à la seconde partie, M. le Président demande si quelqu'une des personnes présente des observations sur ce qui vient d'être dit.

1. *La Constitution essentielle de l'humanité*, p. 232-235.

M. Denis Cochin demande à dire quelques mots à propos de l'expression « science contemporaine », employée par l'orateur.

Quand on parle de science contemporaine, il faut distinguer si l'on a en vue celle d'aujourd'hui ou celle d'il y a 30 ou 40 ans. La science d'aujourd'hui est-elle restée dans les errements de celle qui l'a précédée? Il ne le semble pas.

J'admets très bien, dit-il, qu'on ait médit de l'esprit scientifique, lorsque le positivisme et déterminisme en sont résultés. Les grands succès de la méthode expérimentale avaient inspiré d'excessives ambitions ; on voulait appliquer aussi cette méthode à l'étude des phénomènes moraux. Quand toutes les conditions d'un phénomène sont réunies, le phénomène se reproduit nécessairement ; s'il ne se reproduisait pas, c'est qu'une condition manque, et que l'expérience est mal faite. Tel est le fondement du déterminisme, système inattaquable quand il s'agit de phénomènes physico-chimiques ; mais, à l'aide d'observations anatomiques, et de l'éducation et de l'hérédité, on a voulu appliquer aussi ce système à la connaissance de l'âme et fonder une psychologie expérimentale. Évidemment, cette psychologie devait reléguer au rang des illusions la conscience, la volonté libre : ce sont là des conditions qui font singulièrement varier les phénomènes, et dont le déterminisme ne rendra jamais compte.

Si donc par les mots « science contemporaine » on entend parler de ces abus des méthodes scientifiques, le blâme est bien justifié. Mais le positivisme et le déterminisme sont aujourd'hui bien oubliés. Ils se conservent encore, j'en conviens, dans quelques milieux politiques, chez des hommes qui se qualifient *avancés*, et qui en sont restés à la philosophie de Cabanis, sinon à celle d'Helvétius. Mais qu'on lise les écrits des jeunes philosophes, et notamment les thèses des nouveaux docteurs : on y reconnaîtra un esprit tout différent. C'est du côté de l'idéalisme que penche aujourd'hui la balance, et, de nouveau, c'est l'âme qui apparaît comme la réalité la mieux connue, la plus indiscutable. Nous assistons à une renaissance de la métaphysique. Et dans le domaine des sciences elles-mêmes on s'est aperçu que la méthode purement expérimentale, ennemie des conceptions générales, a retardé le progrès.

Les Newton, les Descartes avaient été des métaphysiciens ; et, au contraire, l'esprit positiviste, n'estimant et ne cherchant que les faits, a fait rejeter souvent de fécondes théories. L'histoire de la chimie, en France, le prouverait aisément.

Mais ces considérations nous entraîneraient loin. Le matérialisme est abandonné ; le déterminisme, les méthodes positivistes ne sont plus appliqués, comme ils le doivent, qu'à l'étude des faits physico-chimiques. La tendance de nos philosophes est vers l'idéalisme, et la métaphysique a repris ses droits. Voilà ce que je voulais indiquer, et cela est à l'honneur de la « science contemporaine .»

M. Gardair. — Malgré cette apparente déroute du déterminisme, beaucoup de jeunes gens en sont encore fortement pénétrés ; l'idéalisme est à l'ordre du jour, mais c'est une illusion de croire que le positivisme et le déterminisme sont délaissés ; ils s'enseignent encore explicitement ou implicitement. D'ailleurs, un certain idéalisme n'exclut pas le déterminisme. J'ai signalé moi-même, au début de mon rapport, un commencement de retour à la philosophie rationnelle ; mais ce mouvement a besoin d'être développé et bien dirigé, si l'on veut le faire aboutir au triomphe du vrai spiritualisme. L'idéalisme pourrait nous éloigner du but, au lieu de nous y conduire.

M. Gardair développe ensuite la deuxième partie de son rapport.

II

Pour faciliter la constitution définitive de l'enseignement philosophique que je crois nécessaire à la restauration de la morale, et par suite au progrès des sciences économiques, je voudrais tracer, dans ses principales lignes, un programme d'études approprié à l'état actuel des esprits, non pas certes pour flatter leurs faiblesses, mais au contraire pour les aider à se relever vers le véritable idéal.

Je constate d'abord la tendance de notre époque à comprendre l'homme tout entier dans la science générale de l'univers, au point de le distinguer à peine des êtres purement physiques, ou du moins des animaux, auxquels il com-

mande cependant. Malgré son exagération, cette tendance a un fond raisonnable dont il faut savoir profiter. C'était aussi une vue chère à Aristote et au moyen âge chrétien, d'embrasser d'un seul coup d'œil tout l'univers, de considérer l'homme lui-même comme un monde en raccourci, où la matière, la force physique, la vie de végétation, la vie de sensibilité et l'activité intellectuelle sont réunies en un seul être et s'y donnent un mutuel concours. Par là notre nature tient à tous les ordres de choses, et, pour la connaître pleinement, il faudrait être initié à toutes les sciences. Sachons du moins nous placer à un point de vue d'ensemble, et n'isolons pas l'être humain, dont nous voulons régler la conduite morale, des corps inanimés ou vivants qui l'entourent et aux familles desquels il appartient par quelques côtés.

Je propose donc de reconnaître que, dans la sphère purement physique, « il n'y a pas de matière sans force ni de force sans matière » ; que la puissance de végétation est aussi une force liée à quelque matière, bien qu'elle soit supérieure à la force simplement physique ; que la puissance de sentir, caractère propre de l'animal, est une force encore plus haute, mais toujours dans la matière ; enfin, que l'intelligence et la volonté humaines sont les premières puissances absolument indépendantes de l'élément matériel, associées toutefois aux forces précédentes dans l'harmonie de notre vie totale. Si l'on me reprochait de reculer trop loin ou de descendre trop bas pour préparer la science morale et la science sociale, je me contenterais de rappeler le premier paragraphe du chapitre premier de l'ouvrage de Le Play sur *la Constitution essentielle de l'humanité*. Ce chapitre, on le sait, est intitulé : « Les traits permanents de l'humanité » ; et le premier paragraphe, qui a pour titre : « L'homme devant la création et devant les semblables », décrit à grands traits l'univers matériel, le monde solaire, l'activité physique, que l'auteur appelle « la vie minérale », puis la vie organique des plantes et des animaux, l'instinct des animaux sociables, « inséparables, dit-il, de leur organisme », enfin la domination de l'homme sur ce globe, où il est apparu le dernier, et, par

contraste, l'instabilité de la prospérité dans les sociétés humaines.

Ici se présente une double démonstration à donner : d'abord, préciser en quoi consiste essentiellement la supériorité de l'homme, je veux dire : montrer qu'il n'y a pas seulement différence de degré entre ses facultés et celles de l'animal, mais différence radicale et irréductible ; puis, faire voir que cette prééminence même est la cause de notre faiblesse, parce que le libre arbitre est une conséquence de la nature intellectuelle qui nous distingue. Le Play a nettement aperçu que « l'homme abandonné à son impulsion naturelle choisit, selon les cas, soit le bien, soit le mal, pour l'individu ou pour la société : cette faculté de choisir entre le bien et le mal est, dit-il, l'aptitude caractéristique de l'homme ; elle a pour nom le libre arbitre [1] ». Mais il n'entrait pas dans son plan de prouver que nous sommes vraiment libres, autrement qu'en faisant simplement appel à la croyance générale de l'humanité. Aujourd'hui, cependant, que la liberté est contestée, niée avec obstination, il est indispensable d'en établir l'existence de toutes nos forces, mais avec discernement, car les adversaires sur ce point sont très subtils. Sans doute, c'est toujours à la conscience que nous avons nous-mêmes de notre mode d'agir qu'il faut en appeler ; mais, si je ne me trompe, jamais il ne fut plus opportun de remettre au jour cette démonstration, ou cette explication, si l'on veut, par laquelle une famille de grands esprits, saint Thomas en tête, rattachait le libre arbitre à l'amour du bien parfait : en somme, tout ce qui est imparfait nous laisse libre de le choisir ou de le refuser, parce que le parfait seul est capable de contenter entièrement notre âme avide d'absolu ; or, c'est l'absolu que nous voulons, parce que c'est l'absolu aussi que notre intelligence est faite pour connaître, à sa manière et à sa mesure. Tel est l'enchaînement de nos facultés ; là est la racine de leur excellence.

Le problème du libre arbitre se complique d'une tendance native en nous tous à des mouvements de passions plus ou

1. *La Constitution essentielle de l'humanité*, p. 21.

moins désordonnées. Le Play a fait une vivante et naïve peinture de cette infirmité. « L'animal, dit-il, trouve toujours en lui-même la règle de ses actions : au sortir de son enveloppe natale, le petit de l'abeille, guidé par l'instinct, prend son vol et entreprend sans hésitation la récolte nécessaire à la communauté. Il n'en est pas de même de l'homme. L'enfant reste longtemps incapable de subvenir à ses propres besoins. Il n'est pas seulement inutile à sa famille, il est à la fois une charge et une gêne pour sa communauté naturelle : car il apporte, dès sa naissance, des ferments d'indiscipline et de révolte. Dans les sociétés les plus prospères, la venue des enfants est, à vrai dire, une invasion de petits barbares : dès que les parents tardent à les dompter par l'éducation, la décadence devient imminente. Ce penchant inné des enfants vers le mal a toujours été un obstacle à la prospérité des sociétés humaines. Il pèse principalement sur les mères, les nourrices et les maîtres du premier âge. C'est la grande défaillance de l'homme ; les sujets de tous les temps l'on nommée *le vice originel*[1]. »

Le Play était toujours vivement préoccupé des obstacles que nos inclinations déréglées apportent au bon ordre et à la paix des familles et des nations ; et, à ses yeux, le commencement de toute œuvre de réforme devait être la constatation, l'aveu public de la malice première que notre espèce a comme dans le sang. « Plus je recherche, écrivait-il, la cause de nos révolutions et des maux qu'elles entraînent, plus je la trouve dans les sophismes qui ont infecté notre nation à la fin du XVIIIe siècle. Le plus dangereux de ces sophismes a été répandu par Jean-Jacques Rousseau. L'auteur l'a résumé lui-même dans les termes suivants : « Le principe fondamental de toute morale, sur lequel j'ai raisonné dans tous mes écrits..., est que l'homme est un être naturellement bon, aimant la justice et l'ordre ; qu'il n'y a point de perversité originelle dans le cœur humain, et que les premiers mouvements de la nature sont toujours droits[2]. »

1. *La Constitution essentielle de l'humanité*, p. 22.
2. *La Réforme sociale en France*, ch. 2, § III, note.

Je l'accorde : nous sommes tous enclins au mal dès notre naissance, avec des degrés toutefois et des variétés qui nous distinguent les uns des autres. Je ferai observer cependant que notre libre arbitre demeure au-dessus de nos inclinations dépravées, avec la capacité de les rectifier, de les maîtriser et de les plier au service de la raison ; pour éclairer notre volonté libre, notre intelligence est toujours là tant que nous ne sommes pas dénaturés. Il y a donc lieu, ce semble, d'apporter quelque restriction, quelque explication du moins, aux attaques de Le Play contre ce qu'il aime à appeler « le vice originel ». Cette expression rappelle le nom de « péché originel » donné par la théologie catholique à la dégradation de l'homme depuis la première faute grave du premier couple humain ; mais, me sera-t-il permis de le dire ? il importe de ne pas oublier que, suivant cette théologie, si la chute primitive nous a privés, par punition, d'une perfection surnaturelle dont notre espèce avait été dotée par faveur divine, elle nous a laissés doués de toutes les facultés naturelles qui appartiennent à l'essence de notre type spécifique. Sans doute, la grâce de perfection qui ornait d'abord l'âme humaine établissait une harmonie, un équilibre plein de grandeur et de force, entre toutes les puissances, tous les éléments de l'homme ; mais, après la déchéance, le désordre n'est ni absolu ni irrémédiable, et du reste la responsabilité et par conséquent le mal moral n'existent pour nous que dans la proportion même où notre raison et notre volonté ont encore le pouvoir de commander à nos penchants.

Ajoutons, si vous le voulez bien, que la grâce divine nous est indispensable pour accomplir tous nos devoirs et ne jamais désobéir gravement à la loi morale, mais que nous conservons néanmoins la capacité d'acquérir, même en dehors de la grâce, par une application soutenue de notre liberté, des vertus naturelles qui nous donnent une habituelle droiture [1]. Le Play n'a pas été sans reconnaître implicitement ces vérités importantes. « En résumé, a-t-il dit,

1. S. Thomas, *Somme théol.*, I-II, q. LXII, a. 2, ad 2.

les peuples jouissent de leur libre arbitre : ils ne sont fatalement voués ni au bien ni au mal ; et l'on ne saurait discerner dans l'histoire d'aucun d'eux une succession inévitable de jeunesse ou de progrès, de vieillesse ou de décadence. Quel que soit leur passé, ils restent maîtres de leur avenir... Repoussons donc la funeste doctrine qui nous ferait accepter l'erreur et le vice comme incarnés dans notre race. Comprenons que la grandeur de l'humanité consiste précisément en ce que les forces matérielles peuvent être subordonnées à des forces morales, dominées elles-mêmes par notre volonté ; que chaque peuple peut, en conséquence, trouver en lui-même les ressources nécessaires pour s'élever à la hauteur de ses rivaux. Les phénomènes sociaux qu'on explique habituellement par des causes physiques sont dus surtout à des causes morales. Le progrès ou la décadence ont leur source dans la pratique ou dans l'oubli des principes, et non dans la race elle-même. Ainsi, nous souffrons cruellement aujourd'hui des fautes de nos pères ; mais nous demeurons les arbitres de la destinée de nos enfants[1]. »

Nos facultés supérieures : intelligence née pour connaître l'absolu, volonté aspirant au parfait et libre en même temps, nous fournissent les meilleures preuves de la spiritualité et de l'immortalité de notre âme, tandis que la conscience, un des multiples phénomènes que nous sentons intimement être nôtres, démontre, quoi qu'on en ait pu dire, l'unité du principe qui nous fait vivre, sentir et penser. Il sera bon cependant d'appuyer sur ces arguments et d'en éprouver toute la force rationnelle, aujourd'hui qu'une psychologie et une physiologie dites positives prétendent reléguer l'âme simple et immatérielle parmi les rêves supposés d'une frivole scolastique. Malgré la réédition de l'antique matérialisme, il faudra en revenir à goûter la belle démonstration que Platon met dans la bouche de Socrate : « Voici ce qu'il faut envisager dans l'âme. — Quoi donc ? — Son amour pour la vérité. Il faut faire réflexion aux choses vers lesquelles elle se porte, aux objets dont elle recherche le com-

1. *La Réforme sociale en France*, ch. 4, § v. — ch. 5, § III.

merce, à cette liaison étroite qu'elle a naturellement avec tout ce qui est divin, immortel, impérissable, et à ce qu'elle doit devenir lorsque, se livrant tout entière à cette sublime poursuite, elle s'élève, par un noble effort, du fond de cette mer où elle est plongée, et se débarrasse des cailloux et des coquillages qui s'attachent à elle par la nécessité où elle est de se nourrir de choses terrestres : nécessité dont tant de gens s'applaudissent comme d'un bonheur. C'est alors que tu verras clairement quelle est la nature de l'âme, si elle est simple ou composée, en un mot, quelle est son essence et sa manière d'être [1]. »

A cet endroit de nos études philosophiques, je propose de nous appliquer à établir, par des preuves solidement rationnelles, l'existence et les perfections de Dieu, la création et la providence, pour préparer immédiatement l'édification de la morale naturelle. Il est nécessaire de rendre entièrement évidente l'absurdité de toute hypothèse qui admet qu'un monde imparfait, changeant, en développement vers un terme quelconque, puisse être à lui-même sa raison d'être : au début et à la fin de tout, un être parfait et immuable se pose inévitablement, principe, exemplaire, cause créatrice, dirigeante et attractive de tout être qui n'est pas cet Être premier. Il est la lumière à laquelle s'allume notre lumière intellectuelle, il est le modèle qu'imite comme un enfant inhabile notre bonne volonté, il est l'idéal que poursuit à sa manière l'activité de chacune de nos puissances : il nous fait, il nous soutient, il nous guide, il est notre maître souverain, il sera notre suprême récompense.

Après avoir contemplé l'Être divin, il sera temps d'aborder le territoire propre de la morale. Dès nos premiers pas, nous aurons à faire ample connaissance avec le bien et le mal, avec l'obligation morale, avec la règle du devoir, avec le mérite et le démérite. En tout je demande qu'on place la raison humaine, image de la raison divine, comme inspiratrice et gouvernante de nos actions. C'est une morale rationnelle qui écartera définitivement, fera rentrer dans l'ombre toutes les

1. Platon, *La République*, liv. X, éd. de Grou.

fausses morales. A son approche, les cœurs se réveilleront avec confiance, les vertus renaîtront, et avec elles la dignité de la vie et la prospérité véritable. La morale théorique rencontrera bientôt sur la route l'économie sociale ; ces deux sœurs se donneront la main et marcheront ensemble pour éclairer de concert le chemin du progrès. Plus elles avanceront, plus il deviendra manifeste que la tradition est toujours la source où doivent puiser d'abord toute science et tout art pour avoir la force de grandir. Ainsi sera justifiée doublement cette conclusion de Le Play : « A tous les âges de l'histoire, depuis les prospérités de l'ancienne Égypte jusqu'à celles de la chrétienté, on a remarqué que les peuples pénétrés des plus fermes croyances en Dieu et en la vie future se sont toujours élevés rapidement au-dessus des autres par la vertu et le talent, comme par la puissance et la richesse [1]. » Il est naturel qu'il en soit ainsi : car, avec les plus grands philosophes, la raison démontre que Dieu et la vie future sont les plus fondamentales vérités.

M. *Le Président* remercie le rapporteur et ouvre la discussion sur la seconde partie de son exposé.

M. *Delaire*. — Puisque personne ne prend la parole, je demande la permission de présenter quelques observations. Dans le sommaire de son rapport, M. Gardair avait indiqué que l'auteur de la *Réforme sociale*, au temps où il écrivait, n'avait pas eu besoin de démontrer les principes moraux sur lesquels il s'appuyait : la liberté humaine, le libre arbitre, le devoir, la responsabilité..... ; qu'au contraire, ces notions premières sont aujourd'hui contestées ou même niées ; que dès lors il faut les défendre et en fournir des preuves nouvelles. Ainsi posée, la question, je crois, nous eût trouvés tous d'accord. Comment pourrait-on ne pas unir ses efforts pour combattre ces funestes doctrines qui abaisseraient l'homme au-dessous de l'animal, car celui-ci, s'il n'est point apte à la vertu par la liberté, est du moins protégé contre le vice par l'instinct. L'École de la paix sociale, pour sa part, sera toujours profondément reconnais-

1. *La Réforme sociale en France*, ch. 9, § I.

sante à ceux qui soutiendront cette lutte nécessaire avec toutes les armes que leur fournissent les recherches anciennes ou les progrès nouveaux de la philosophie.

Mais, amené en face de ces redoutables problèmes, M. le rapporteur me semble avoir un peu changé son point de vue : il a critiqué surtout la méthode d'observation, la tenant pour incomplète, faible, insuffisante, et trouvant plus concluantes et plus puissantes les démonstrations métaphysiques. Je n'aurais garde de mal parler de la philosophie ; ce serait d'ailleurs bien téméraire à moi, qui ne la connais guère et qui suis entouré ici de savants professeurs qui l'ont enseignée avec éclat au Collège de France et à la Sorbonne, ou qui l'exposent encore dans les cours de la Faculté de théologie protestante ou dans un cours libre de la Faculté des lettres. Mais je crois que, pour apprécier justement la méthode expérimentale de Le Play, il faut avant tout la considérer dans l'emploi, dans le rôle, dans le cadre qu'il lui avait assignés; et là, dans ce domaine vraiment scientifique, personne, j'en suis assuré, ne peut en méconnaître la vigueur et l'utilité.

Au début de ses travaux, Le Play voyait autour de lui toute l'effervescence du mouvement saint-simonien. C'était de jour en jour l'éclosion de quelque nouveau système : chacun partant, suivant la méthode philosophique, de conceptions *a priori* sur l'économie et la société, pour réaliser le bonheur du genre humain sur des bases nouvelles à inventer, et tous aboutissant à la plus inextricable confusion de formules et de théories. Le Play, qui avait reçu dès l'enfance la forte empreinte des coutumes traditionnelles et dont l'esprit s'était formé dans la culture des sciences, sentait l'inanité de ces doctrines multiples et contradictoires ; mais il était impuissant à en démontrer la fausseté pour ramener les esprits droits à des convictions communes. Cependant, disait-il, s'il est des lois qui règlent les phénomènes sociaux — et l'on n'en peut douter — elles doivent être inscrites dans les faits tout aussi bien que les lois physiques et naturelles ; il faut donc, non point les inventer — on n'invente pas plus la chimie que la physiologie — mais les découvrir par l'observation et l'expérience. Et, s'inspirant de l'exemple de nos sciences, qui ont réalisé de prodigieux progrès

dès qu'elles se sont soumises à cette méthode rigoureuse en abandonnant les conceptions *a priori*, Le Play s'est proposé d'étudier les sociétés, les ateliers, les familles qui présentent les caractères de ce bonheur convoité, c'est-à-dire le bien-être, le contentement, la paix sociale. En les analysant dans les circonstances les plus différentes de temps de race, de lieu..., on met forcément en évidence les lois qui leur sont communes, c'est-à-dire les conditions qu'on est en droit de considérer comme essentielles au bien-être et à la paix. On peut en outre faire l'opération inverse, la preuve, en examinant les sociétés souffrantes, et en vérifiant que là les principes reconnus essentiels sont au contraire abandonnés ou méprisés. Dès lors la démonstration est complète, et elle est d'autant plus irréfutable qu'elle ne laisse aucune place à l'*a priori* : tout homme de bonne foi, quelles que soient par ailleurs ses croyances ou ses opinions, lorsqu'il constate ainsi les résultats de l'observation, ne peut moins faire que de s'y rallier définitivement. Voilà, dans son cadre et son emploi, la méthode de Le Play ; elle est éminemment propre à mettre en lumière les conditions essentielles à la paix sociale, et par conséquent à unir par des convictions communes les esprits jusque-là divisés.

La preuve expérimentale peut même être invoquée pour la solution des problèmes auxquels M. Gardair faisait particulièrement allusion. La croyance au vice originel, la nécessité de la religion, le respect de la loi morale, la responsabilité de la conscience peuvent être considérés comme expérimentalement démontrés, puisque ces notions sont universellement respectées chez les nations, les sociétés, les familles prospères, tandis qu'on a été jusqu'à présent dans l'impossibilité de citer en exemple, non pas un empire, mais un hameau, qui jouît continuement de la paix sociale en professant le mépris de Dieu, l'oubli de la loi morale et la méconnaissance du devoir.

On peut ajouter que les motifs qui guident les races dans le choix des règles capables de régir les sociétés dans le bien-être et la paix, doivent être accessibles à toutes les intelligences. S'il les fallait demander à des discussions métaphysiques, ceux-là seuls pourraient prétendre à les posséder qui seraient aptes à comprendre les plus difficiles conceptions et à suivre les plus

ardues controverses. La foule ne les connaîtrait que sous la forme de conclusions dogmatiques, dénuées de toute preuve compréhensible, variables suivant les maîtres et les écoles, et par suite sans prise réelle sur les esprits. Au contraire, les résultats de l'expérience peuvent être compris de tous, ils s'appuient sur la coutume des générations et portent avec eux une force de persuasion à laquelle personne ne peut échapper.

Dans ce domaine bien défini des études sociales qui sont les nôtres, comment pourrait-on nous proposer de recourir à la philosophie ? Encore s'il s'agissait de quelque système nouveau, offert comme plus complet et plus efficace que tous ses devanciers, on pourrait se laisser séduire par les apparences. Mais ailleurs, la seconde partie du rapport nous convie seulement à revenir à Aristote et à Platon ! Je demande pardon à notre honorable rapporteur si j'ai mal saisi sa pensée : je ne puis croire qu'il nous demande d'abandonner l'expérience, et je suppose qu'il veut seulement nous empêcher de négliger la métaphysique. De même, dans notre siècle d'armes perfectionnées, on ne saurait les abandonner pour revenir aux glaives et aux lances des Grecs et des Romains; mais chacun comprend qu'à côté des fusils et des canons, il y a encore une place pour les armes blanches d'autrefois. Il en va, ce me semble, du développement de l'humanité à travers les âges, un peu comme du développement d'un enfant. Chez l'enfant, le raisonnement s'éveille de bonne heure et la logique des questions souvent nous étonne, tandis que les données de l'expérience viennent bien lentement enrichir sa réflexion.

De même, dès l'origine de l'histoire, chez les nations naissantes, les philosophes élaborent déjà leurs systèmes, tandis que peu à peu, pièce à pièce, s'amasse le trésor des sciences expérimentales. Mais la différence est capitale; car ces philosophes, depuis deux ou trois milliers d'années, n'ont pu encore édifier, même sur les proportions les plus modestes, un corps de doctrines universellement admises; que dis-je ? entre initiés même ils ne sont pas plus d'accord qu'aux premiers jours, sauf, naturellement, en ce qui touche les emprunts faits à des sciences voisines, la biologie par exemple. Tout au contraire pour les sciences : toute vérité démontrée est définitivement acquise, elle

vient accroître le domaine des notions incontestées, et la discussion ne persiste que sur les frontières sans cesse élargies de ce domaine. C'est ainsi que l'expérience des ateliers a transformé le monde, depuis le temps des premiers Cabires, qui fondaient les pierres de la montagne pour fabriquer leurs haches de bronze, jusqu'au mécanicien et au savant qui aujourd'hui, en touchant un levier, font travailler docilement les forces de la nature infiniment plus puissantes que les foules, envoient la pensée humaine aux confins du globe, font entendre leur voix à des distances que le coche mettait huit jours à parcourir il y a cent ans, ou même du fond d'un laboratoire pèsent et mesurent les astres, et analysent la constitution chimique des étoiles dans les profondeurs du firmament.

Loin de moi, vous le sentez, Messieurs, la pensée d'attribuer cette disproportion des résultats à la seule différence des procédés d'investigation : elle provient surtout de la diversité des objets, de la difficulté de ces problèmes, tourment et honneur à la fois de l'humanité qui ne les peut dominer et ne s'en veut point détacher. Mais la conclusion qui s'impose, ce me semble, c'est que ce serait une sorte de recul que de retourner à la méthode philosophique dans toutes les recherches qui comportent l'emploi de la méthode d'observation, plus sûre, plus féconde, plus capable d'unir les esprits par l'évidence et la certitude. Nous n'avons donc pas, dans le cercle des études sociales, à nous séparer des exemples de notre fondateur : là, comme dans toutes les sciences d'observation, les progrès s'affirmeront à mesure que se développera l'emploi de la méthode expérimentale ; mais, chemin faisant, l'École de la paix sociale recevra avec reconnaissance le concours que pourront lui donner d'autres études poursuivies dans un domaine moins accessible et par des procédés différents.

M. *Domet de Vorges*. — M. Delaire a attaqué la philosophie sur un point qui lui a attiré bien des assauts, mais le manque d'accord entre les philosophes tient surtout à des considérations morales. C'est là ce qui empêche la philosophie de réunir un assentiment universel. D'ailleurs, la méthode de Le Play se heurtera à bien des difficultés : elle détermine bien par l'observation quelles sont les conditions de bonheur d'un peuple,

ce qu'il faut éviter, et tout individu raisonnable est pénétré des vérités qu'elle expose ; mais est-il certain que ces enseignements par l'exemple aient une action sur des individus emportés par leurs passions ? Suffiront-ils à les retenir ? Il est permis d'en douter. Cependant ces études ont un côté pratique ; peut être n'ont-elles point une action directe et immédiate sur l'individu, mais elles créent un mouvement dans l'opinion publique, et c'est là le but que le fondateur a toujours eu en vue.

M. *Gardair.* — M. Delaire a eu raison de penser que je n'ai pas voulu exclure de l'économie sociale l'observation et l'expérience. La fin de mon rapport indiquait clairement qu'il faut revenir à étudier la tradition philosophique, pour reconstituer et développer une morale rationnelle, en même temps qu'avec Le Play on interroge les coutumes des peuples, pour montrer l'influence de la morale traditionnelle sur la prospérité sociale. D'ailleurs, la métaphysique n'est pas faite pour vivre à des hauteurs isolées et presque inaccessibles, tandis que les méthodes expérimentales, d'un accès plus faible, obtiendraient seules l'adhésion générale. Tout au contraire, la philosophie rationnelle veut créer dans le grand public un état d'esprit favorable à ses doctrines, et cela par un enseignement mis à la portée des intelligences qui ont reçu une instruction moyenne. Il n'est pas nécessaire d'être profond métaphysicien pour avoir de la philosophie une connaissance capable de répandre une lumière suffisante sur les problèmes qui sont la base naturelle de la morale.

M. *l'abbé Ackermann.* — Il serait aisé, ce semble, de faire vivre en bonne intelligence la science sociale et la métaphysique, à condition de les maintenir voisines et non confondues. F. Le Play s'appuie sur l'observation pour démontrer les conséquences économiques et sociales de la loi morale et non pour la démontrer elle-même. Ainsi délimitée, la méthode de Le Play est excellente et la seule possible. Si le bien-être découle de la loi du Décalogue, c'est en vertu de lois économiques, lois naturelles que seule la méthode d'observation peut révéler. La nature morale ne se connaît pas plus *a priori* que la nature physique : cela était d'autant plus important à rappeler que maintes fois, autour de Le Play et avant lui, on avait tenté de construire

la science sociale *a priori* par axiomes et par théorèmes, témoin Platon, Hobbes, Rousseau, Saint-Simon.

Quant à la loi morale elle-même, si elle s'harmonise avec les lois économiques, elle ne tire point d'elles sa valeur. On n'est point honnête parce qu'on y trouve son intérêt. Si le devoir implique une expérience, ce n'est pas nécessairement pour cette vie. Par sa nature même, par son caractère absolu, ce devoir ne comporte qu'une explication métaphysique. Et ainsi la métaphysique trouve à son tour sa justification dans la nécessité de rendre raison des données les plus hautes des plus nobles exigences de notre nature morale. L'économiste étudie les conséquences naturelles et sociales de la moralité, le métaphysicien recherchera le principe supérieur qui seul peut fonder la moralité.

M. *le Président* se rallie aux paroles si justes et si autorisées de M. l'abbé Ackermann : c'est la conclusion naturelle du rapport que nous avons entendu et de la discussion qui l'a suivi. Les deux méthodes peuvent travailler concurremment en se prêtant mutuel appui ; et l'union de leurs efforts est bien désirable, car les problèmes que soulève l'étude des sociétés humaines sont singulièrement complexes et la nécessité de les résoudre s'impose avec une urgence chaque jour mieux comprise.

Le secrétaire : Pierre LE PLAY.

PHYSIQUE & MÉTAPHYSIQUE *

Nous avions publié, il y a quelque temps, dans les feuilles de cette *Revue* [1], quelques réflexions sur les théories physiques ; nous nous étions attaché surtout à marquer le rôle exact des théories physiques, qui ne sont, selon nous, que des moyens de classer et de coordonner les lois expérimentales, et non pas des explications métaphysiques nous dévoilant les causes des phénomènes.

Cette idée n'a pas été du goût de tous les penseurs. Plusieurs se sont inscrits en faux contre notre affirmation et se sont élevés fort vivement contre elle ; tout récemment, l'un des membres les plus justement estimés de notre Société scientifique, M. Vicaire, a consacré à la combattre un article [2] de la *Revue des questions scientifiques*.

Sans vouloir traiter ici toutes les objections explicitement ou implicitement soulevées par M. Vicaire contre notre manière de voir, nous pensons que sa thèse peut se résumer fidèlement de la manière suivante :

Il n'est pas vrai que la science positive, en construisant ses théories, ait simplement pour objet de classer les lois expérimentales ; son légitime objet est la recherche des

* Nous avons publié dans les *Annales* d'avril 1893 un Mémoire de M. Vicaire à la Société de S. Thomas d'Aquin sur les *Hypothèses scientifiques* où il répond, en particulier, à un premier article publié par M. Duhem dans la *Revue des questions scientifiques*. M. Duhem répond à son tour à M. Vicaire : nous nous faisons un devoir de mettre cette réponse sous les yeux de nos lecteurs.

1. P. Duhem. *Quelques réflexions au sujet des théories physiques* (*Revue des questions scientifiques*, 2e série, tome I, janvier 1892).

2. E. Vicaire. *De la valeur objective des hypothèses physiques* (*Annales de philosophie chrétienne*, avril 1893, p. 50.

causes; *le nier, c'est soutenir une doctrine suspecte de positivisme et capable de mener au scepticisme*; *cette doctrine, condamnée par toute la tradition des grands physiciens, est dangereuse, car elle tue l'activité scientifique.*

C'est cette thèse, opposée à la nôtre, que nous nous proposons de combattre point par point.

Afin d'éviter toute confusion à ceux de nos lecteurs qui sont habitués aux termes de la philosophie scolastique, nous commencerons par une remarque importante.

Pour nous conformer au langage moderne, nous nommons *physique* l'étude expérimentale des choses inanimées envisagée dans ses trois phases : la constatation des faits, la découverte des lois, la construction des théories ; nous regardons la recherche de l'essence des choses matérielles en tant que causes des phénomènes physiques comme une subdivision de la *métaphysique*, subdivision qui forme, avec l'étude de la matière vivante, la *cosmologie*. Cette division ne correspond pas exactement à la division péripatéticienne : l'étude de l'essence des choses constitue, dans la philosophie péripatéticienne, la *métaphysique ;* l'étude du *mouvement* des choses matérielles, c'est-à-dire des modifications que l'essence de ces choses subit par tout passage de la puissance à l'acte, est la *physique* ; la physique et la métaphysique péripatéticienne sont réunies sous le nom de *métaphysique* dans notre langage moderne ; la *physique* péripatéticienne est notre *cosmologie* ; quant à l'étude expérimentale des lois physiques et à leur réunion en théories, la philosophie péripatéticienne ne donne pas à cette science de nom spécial ; une seule branche de cette science, l'*astronomie,* avait, à l'époque d'Aristote, un développement capable d'attirer l'attention ; aussi ce que nous dirons en général de la *physique*, entendue au sens moderne, correspond à peu près à ce que les anciens disaient de l'*astronomie.*

I. — *Distinction entre la Physique et la Méthaphysique.*

L'intelligence de l'homme n'a pas la connaissance directe, la vision immédiate de l'essence des choses extérieures ; ce que nous connaissons directement de ces choses, ce sont les phénomènes dont elles sont le siège et la succession de ces phénomènes.

De la connaissance des phénomènes nous pouvons tirer une certaine connaissance des choses elles-mêmes, parce qu'elles sont les causes efficientes de ces phénomènes et que la connaissance d'un effet nous fournit certains renseignements sur la substance qui cause cet effet, sans nous donner cependant une connaissance pleine et adéquate de cette substance.

Ainsi, pour acquérir une intelligence du monde extérieur aussi complète que le permettent nos moyens de connaître, il nous faut gravir successivement deux degrés de science : il nous faut, en premier lieu, étudier les phénomènes et établir les lois suivant lesquelles ils se succèdent ; en second lieu, induire de ces phénomènes les propriétés des substances qui les causent.

La seconde de ces sciences a reçu le nom de *métaphysique* ; la première se partage en diverses branches, selon la nature des phénomènes étudiés ; la branche de science qui étudie les phénomènes dont la matière inanimée est le siège, porte aujourd'hui le nom de *physique.*

Lorsque, dans ce qui va suivre, nous parlerons de la métaphysique, nous entendrons toujours parler de la partie de la métaphysique qui traite de la matière non vivante et qui, par conséquent, correspond à la physique par la nature des choses qu'elle étudie. Cette partie de la métaphysique est souvent nommée *Cosmologie.*

Nous pouvons résumer ce que nous venons de dire dans les deux définitions suivantes :

La physique est l'étude des phénomènes dont la matière brute est le siège et des lois qui les régissent.

La cosmologie cherche à connaître la nature de la ma-

tière brute, considérée comme cause des phénomènes et comme raison d'être des lois physiques.

Il y a donc, entre la métaphysique et la physique, une distinction de nature.

Toutefois, il importe de ne pas se méprendre sur l'origine de cette distinction : elle ne découle pas de la nature des choses étudiées, mais seulement de la nature de notre intelligence. Une intelligence qui aurait la vue directe, intuitive, de l'essence des choses — telle, d'après l'enseignement des théologiens, une intelligence angélique — ne ferait pas de distinction entre la physique et la métaphysique ; une telle intelligence ne connaîtrait pas successivement les phénomènes et la substance, cause de ces phénomènes ; elle connaîtrait simultanément la substance et ses modifications. Il en serait de même d'une intelligence qui aurait de l'essence des choses non pas une intuition directe, mais une vue adéquate, bien qu'indirecte, par la vision béatifique de la pensée divine.

II. — *Dans l'ordre logique la Physique précède la Métaphysique.*

La connaissance que la métaphysique nous donne des choses est plus intime, plus profonde, que celle qui nous est fournie par la physique ; elle surpasse donc cette dernière en excellence ; mais, si la métaphysique a la priorité sur la physique dans l'ordre d'excellence, elle vient après la physique dans l'ordre logique : nous ne pouvons connaître l'essence des choses qu'en tant que cette essence est la cause et la raison d'être des phénomènes et des lois qui les régissent ; l'étude des phénomènes et des lois doit précéder la recherche des causes : c'est ainsi que, lorsqu'on gravit un escalier, le degré le plus élevé est celui que l'on franchit en dernier lieu.

Cette priorité logique de la physique sur la métaphysique est un point essentiel, sur lequel il nous faut insister pour éviter tout malentendu.

Voici, en premier lieu, une proposition qui ne semble pas

pouvoir être contestée: Aucune recherche métaphysique touchant la matière brute ne peut être faite logiquement avant que l'on ait acquis une certaine connaissance de la physique. Il est bien évident, en effet, que l'on ne peut songer à rechercher quoi que ce soit sur les causes des phénomènes avant d'avoir étudié les phénomènes eux-mêmes et d'en avoir acquis une certaine connaissance.

Mais une fois qu'une certaine connaissance de la physique a permis les premières recherches métaphysiques et que ces recherches ont fourni certains renseignements sur la nature des choses matérielles, ne peut-on suivre l'ordre inverse, descendre l'escalier que l'on a gravi, et, de ce que l'on sait sur la nature des choses matérielles, déduire les phénomènes qui s'y doivent produire et les lois auxquelles ces phénoménes obéissent?

Nier d'une manière absolue la possibilité d'une semblable marche de l'esprit nous semblerait au moins téméraire ; théoriquement, il est possible que la connaissance de la nature des choses, obtenue par la métaphysique, permette d'établir, par voie déductive, une vérité physique ; mais, pratiquement, la méthode qui consisterait à prendre la métaphysique pour point de départ dans la découverte des vérités physiques paraît très difficile et pleine de dangers ; il est aisé d'en découvrir la raison.

La connaissance complète et adéquate des substances entraîne la connaissance complète et adéquate des phénomènes qu'elles peuvent produire ; la connaissance des causes implique la connaissance des effets. Mais la réciproque de cette proposition n'est pas exacte ; un même effet peut être produit par plusieurs causes différentes ; en sorte que la connaissance, même entière et complète, d'un ensemble de phénomènes, ne saurait nous donner la connaissance complète des substances en lesquelles ils se produisent.

Lors donc que, partant de certaines connaissances physiques, aussi parfaites et étendues que l'on voudra, nous remontons des effets aux causes pour obtenir une métaphysique, nous acquérons de l'essence des choses matérielles une connaissance très incomplète, très imparfaite ; cette

connaissance procède plutôt par négations que par affirmations, plutôt par exclusion de certaines hypothèses qui pourraient être faites sur la nature des choses que par renseignements positifs sur cette nature ; c'est seulement dans quelques cas rares que, par l'exclusion de toutes les hypothèses possibles sauf une, nous parvenons à acquérir un document positif sur l'essence des choses matérielles.

Pour bien comprendre ce point essentiel, il importe de ne jamais confondre les *vérités métaphysiques établies* avec les *systèmes métaphysiques* ; les vérités métaphysiques, ce sont les propositions peu nombreuses et, pour la plupart, de forme négative, que nous obtenons en remontant des phénomènes observés aux substances qui les causent ; un système métaphysique, au contraire, est un ensemble de jugements positifs, mais hypothétiques pour la plupart, par lesquels un philosophe cherche à relier entre elles, dans un ordre logique et harmonieux, les vérités métaphysiques ; un pareil système est acceptable lorsque aucune des hypothèses dont il se compose ne heurte une vérité métaphysique établie ; mais il demeure toujours problématique à un haut degré, et jamais il ne s'impose à la raison d'une manière inéluctable.

Ce que nous venons de dire au sujet des vérités métaphysiques montre avec évidence comment ces vérités ne peuvent presque jamais devenir le point de départ d'une déduction aboutissant à une découverte physique. Lorsque, en nous appuyant sur la connaissance d'un ensemble de phénomènes, nous sommes parvenus à démontrer l'impossibilité de certaines suppositions touchant les substances en lesquelles se produisent ces phénomènes, à acquérir même certains renseignements positifs au sujet de ces substances, la vue que nous en avons demeure trop générale, trop peu *déterminée*, pour nous faire prévoir l'existence d'une nouvelle classe de phénomènes, pour nous faire deviner une nouvelle loi physique.

Les systèmes métaphysiques nous proposent une définition de la nature des choses plus détaillée, plus déterminée, que celle qui nous est fournie par les vérités métaphysiques dé-

montrées ; par là, les systèmes métaphysiques deviennent, plus aisément que les seules vérités métaphysiques, capables de nous conduire à des conséquences physiques ; mais tandis qu'une conséquence physique déduite de propositions métaphysiques certaines participerait de la certitude de ces dernières, une conséquence physique déduite d'un système métaphysique est frappée du caractère douteux, problématique, dont le système est affecté ; elle ne peut être regardée comme établie ; elle n'est qu'une indication que la physique aura à examiner et sur laquelle elle prononcera souverainement.

En résumé, *il est sinon impossible, du moins extrêmement difficile, de déduire de vérités métaphysiques bien établies une vérité physique nouvelle* ; *quant aux systèmes métaphysiques, ils peuvent suggérer une proposition de physique, mais la physique seule pourra décider si cette proposition est exacte ou inexacte.*

III. — *La Physique repose sur des principes évidents de soi et en dehors de toute considération métaphysique.*

Puisqu'il est impossible, sinon en théorie, du moins en pratique, de faire sortir aucune vérité physique nouvelle des connaissances métaphysiques que nous pouvons acquérir sur la nature des choses, il faut, de toute nécessité, que la physique puisse se constituer par une méthode propre, indépendante de toute métaphysique. Cette méthode, qui permet d'étudier les phénomènes physiques, de découvrir les lois qui les enchaînent, sans recourir à la métaphysique, c'est la *méthode expérimentale*.

Cette méthode emploie un certain nombre de notions, par exemple les notions de phénomène physique et de loi physique, de corps, d'étendue, de temps, de mouvement ; elle repose sur certains principes, tels que les axiomes de la géométrie et de la cinématique, tels que l'existence de lois déterminant l'enchaînement des phénomènes physiques.

Pour user de ces notions, pour faire usage de ces principes, il n'est pas nécessaire d'avoir fait de la métaphysique ;

d'eux-même, ces principes, ces notions apparaissent à notre intelligence suffisamment certains, suffisamment distincts pour que nous puissions, sans crainte de confusion ni d'erreur, les mettre en œuvre par la méthode expérimentale. En fait, bon nombre de physiciens jouent avec sûreté, avec précision, avec fécondité de ces notions et de ces principes, fondements de la science qu'ils approfondissent et qu'ils développent, sans s'être demandé un seul instant ce que c'est, au point de vue métaphysique, qu'un corps ou qu'une loi.

C'est dans ce sens que l'on peut énoncer la proposition suivante : *La méthode expérimentale repose sur des principes évidents par soi et en dehors de toute métaphysique.*

Il n'en résulte pas que ces fondements de la méthode expérimentale échappent aux prises de la métaphysique et ne puissent devenir, pour cette science, des objets d'*étude*. En dehors de toute recherche métaphysique, nous avons la notion de corps, la notion de loi, d'une manière assez distincte pour pouvoir faire un usage légitime de ces notions dans toutes les recherches de la physique ; en dehors de toute recherche métaphysique, nous savons que tous les phénomènes dont la matière est le siège sont assujettis à des lois fixes, et la certitude de ce principe est telle que nous pouvons, sans hésitation, consacrer notre vie à la découverte de ces lois ; mais, de ce que nous avons une intelligence de ces notions, une assurance de ce principe, suffisantes pour que nous puissions faire usage de ces notions et de ce principe au cours de nos recherches expérimentales, il n'en résulte pas que cette intelligence soit absolument claire et complète, que les fondements sur lesquels repose cette assurance nous soient connus, qu'il ne nous reste plus rien à apprendre touchant ces questions. Par exemple, nous avons du *corps* une idée suffisante pour que nous soyons assurés de ne pas prendre pour un corps quelque chose qui n'en serait pas un ; il n'en résulte pas que nous sachions d'une manière complète et adéquate en quoi consiste un corps ; il n'en résulte pas qu'il nous soit interdit de le rechercher, dans la limite du possible, et de livrer à

l'examen métaphysique les fondements de la méthode expérimentale, afin d'en pénétrer l'essence et la raison d'être.

Mais cette recherche métaphysique, quelque importante qu'elle soit en elle-même, est sans contre-coup sur la méthode expérimentale ; en cherchant à nous rendre compte métaphysiquement d'une de ces notions, d'un de ces principes sur lesquels repose la physique, nous ne modifierons en rien l'usage qu'il convient de faire, en physique, de cette notion ou de ce principe. Placez côte à côte un physicien philosophe qui a usé ses veilles à creuser la notion métaphysique de corps, et un autre physicien qui, voué exclusivement à sa science, n'a jamais réfléchi cinq minutes à cette même notion : tous deux, dans la pratique expérimentale, feront de cette notion le même usage ; ce qu'il y a en cette notion d'évident par soi, c'est ce qui est nécessaire et suffisant en physique ; ce que la métaphysique y découvre par après est absolument inutile à celui qui n'est et ne veut être que physicien.

Ainsi, *il appartient à la métaphysique de rendre compte des fondements, évidents par eux-mêmes, sur lesquels repose la physique ; mais cette étude n'ajoute rien à leur certitude et à leur évidence dans le domaine de la physique.*

IV. — *Les Théories physiques sont indépendantes de la Métaphysique, et réciproquement.*

Toute science expérimentale est composée au moins de deux phases : la constatation des faits, et leur réduction en lois ; mais en celles qui, comme la physique, sont parvenues à un degré suffisant de perfection, une troisième phase vient s'adjoindre aux deux autres : c'est la phase théorique. Sans elle, les lois expérimentales formeraient un amas confus et inextricable où l'esprit aurait une peine extrême à s'orienter, où il découvrirait difficilement la loi dont, dans chaque cas particulier, il a à faire usage. *La théorie a pour but de classer les lois expérimentales.* Entre un ensemble de lois expérimentales prises telles que l'expérience les a

fait découvrir et le même ensemble de lois reliées par une théorie, il y a la même différence qu'entre un amas de documents amoncelés pêle-mêle et les mêmes documents soigneusement classés en une collection méthodique. Ce sont les mêmes documents ; ils disent exactement la même chose et de la même manière ; mais, dans le premier cas, leur désordre les rend inutiles, car on n'est jamais sûr de retrouver le document dont on a besoin au moment où on en aura besoin ; tandis que, dans le second cas, ces documents sont rendus féconds par un groupement méthodique qui met sûrement et sans peine, entre les mains du chercheur, le document désiré.

Les lois physiques gardent exactement le même sens lorsqu'une théorie les relie que lorsqu'elles sont disséminées et isolées ; elles ne nous apprennent rien de plus dans le premier cas que dans le second ; seulement, dans le premier cas, elles sont plus aisées à embrasser, plus aptes à être employées, que dans le second. La science physique ne change donc pas de caractère et de portée en devenant théorique ; elle devient plus parfaite de forme, mieux ordonnée, plus simple et, par conséquent, plus belle ; elle demeure la même quant au fond ; elle reste physique, elle ne devient pas métaphysique. *La théorie physique, en classant un ensemble de lois expérimentales, ne nous enseigne absolument rien sur la raison d'être de ces lois et sur la nature des phénomènes qu'elles régissent.*

Ainsi comprise, ainsi réduite à son véritable rôle, la théorie physique devient, comme la physique tout entière, absolument indépendante de la métaphysique ; puisque aucune des propositions dont l'ensemble constitue une théorie physique n'est un jugement sur la nature des choses, aucune de ces propositions ne peut jamais être en contradiction avec une vérité métaphysique qui, elle, est toujours un jugement sur la nature des choses ; cette différence essentielle entre une proposition de physique théorique et une vérité métaphysique montre également que l'une ne peut jamais être identique à l'autre. *Il est donc absurbe de chercher, parmi les vérités métaphysiques, soit la confirmation, soit la con-*

damnation d'une théorie physique, du moins tant que celle-ci demeure confinée au domaine qui lui est propre.

Réciproquement, puisqu'une théorie physique, en classant un ensemble de lois, n'ajoute absolument rien au contenu de ces lois, elle ne fournit comme point de départ à la recherche métaphysique aucune donnée autre que celles que l'on pourrait tirer de ces mêmes lois non classées, non réduites en théorie. Par conséquent, tandis que les lois physiques sont le point de départ logique de toute recherche métaphysique touchant l'essence des choses matérielles, les théories physiques ne sauraient exercer aucune influence directe sur les progrès de cette recherche ; si elles servent la métaphysique, c'est indirectement, en rendant les lois physiques qu'elles classent et résument plus aisément présentes à l'esprit du philosophe. *La subordination qu'une théorie établit entre diverses lois physiques en vue de les classer ne nous oblige nullement à admettre une subordination semblable entre les lois métaphysiques dont ces lois physiques sont la manifestation.*

On peut résumer les deux propositions que nous venons d'établir en disant que *les théories physiques et les vérités métaphysiques sont indépendantes les unes des autres.*

Comme c'est là le point essentiel de notre discussion, donnons encore quelques éclaircissements, afin d'éviter toute méprise.

Imaginons que nous soyons parvenus à une connaissance métaphysique approfondie, détaillée, de l'essence des choses matérielles ; les lois physiques, qui découlent de cette essence, nous apparaîtraient dans un ordre, dans une subordination qui résulteraient de leur nature même ; il est bien certain que cet ordre nous donnerait de ces lois physiques la plus parfaite classification ; il est bien certain qu'une explication métaphysique complète de la nature des choses matérielles nous fournirait, par le fait même, la plus parfaite des théories physiques. Mais, remarquons-le bien, lors même que nous connaîtrions cette théorie physique, reproduction de l'ordre métaphysique, nous serions encore libres logiquement d'en adopter une autre, d'enchaîner les lois physiques

dans un ordre différent, d'accepter un autre mode de représentation des phénomènes physiques. Sans doute, en repoussant la première théorie, nous serions déraisonnables, parce qu'elle est plus parfaite ; nous pécherions contre la loi qui veut qu'en tout ordre de choses nous choisissions ce qui excelle ; mais nous ne violerions aucun principe de logique ; nous ne commettrions pas une absurdité. Une classification, en effet, n'est pas un jugement ; elle peut être commode ou incommode, bonne ou mauvaise ; elle ne peut pas être vraie ou fausse.

D'ailleurs, l'hypothèse dans laquelle nous venons de nous placer est purement idéale ; nos connaissances métaphysiques certaines, nous l'avons vu, sont trop peu déterminatives, sont d'un caractère trop négatif, pour nous marquer dans quel ordre les diverses lois physiques se subordonnent les unes aux autres, pour nous donner de ces lois une classification susceptible d'être érigée en théorie physique. Pour déduire de la métaphysique une théorie physique déterminée, il faut s'appuyer non pas seulement sur des vérités métaphysiques démontrées, mais sur un système métaphysique ; et, de fait, il n'est presque aucun système métaphysique qui n'ait cherché à établir des théories physiques ; mais un système métaphysique, quelque acceptable, quelque satisfaisant qu'on le suppose, est toujours hypothétique à un haut degré ; il n'est donc nullement évident qu'une théorie physique déduite d'un système métaphysique soit meilleure qu'une autre théorie établie en dehors de toute considération sur l'essence des choses.

Ainsi, une théorie physique, tant qu'elle demeure en son domaine propre et qu'elle se propose seulement de classer les lois expérimentales, est absolument indépendante de toute métaphysique ; et non seulement elle ne dépend pas des systèmes métaphysiques plus ou moins vraisemblables qui se partagent les écoles philosophiques, mais encore elle est indépendante des vérités métaphysiques les mieux établies touchant l'essence des choses matérielles ; en sorte qu'elle demeure également acceptable non seulement pour ceux qui soutiennent les systèmes métaphysiques les plus

différents, mais encore pour ceux qui nieraient les vérités métaphysiques les mieux démontrées ; cantonnée dans son fort, elle ne craint que deux sortes d'adversaires : les physiciens qui la contestent soit au nom de l'expérience, soit au nom d'autres théories physiques, et les sceptiques qui nient l'évidence et la certitude de quelqu'une des notions, de quelqu'un des principes sur lesquels repose logiquement la science expérimentale ; ces derniers, la physique n'a pas qualité pour les combattre ; elle n'est pas armée pour cela ; c'est à la métaphysique de montrer que les fondements de la méthode expérimentale sont solides ; le phycisien est tenu d'admettre cette vérité comme évidente ; sur le terrain propre de ses théories, le phycisien ne peut et ne doit accepter le combat qu'avec le physicien.

V. — *La Thèse précédemment exposée n'est ni sceptique ni positiviste.*

Nous venons d'exposer la thèse essentielle, selon nous, de l'indépendance mutuelle entre les théories physiques et les recherches métaphysiques ; essayons maintenant de dissiper quelques-unes des objections que l'on adresse le plus souvent à cette thèse.

Affirmer la séparation naturelle qui existe entre les théories physiques et les doctrines métaphysiques, est-ce ouvrir une porte au scepticisme ? est-ce faire une concession au positivisme ?

Il est presque impossible de marquer à une science ses justes limites, celles que lui imposent et la nature des objets qu'elle étudie et la nature de notre esprit, sans s'entendre aussitôt accuser de scepticisme. Il semble à certains que chacune des méthodes logiques dont dispose notre raison est toute-puissante, que chacune d'elles peut aborder tous les sujets et en révéler les secrets les plus cachés : dans l'atelier de la connaissance humaine, chaque outil est propre, suivant eux, aux besognes les plus diverses, et notre intelligence ressemble un peu à ce chimiste qui se vantait de savoir limer avec une scie et scier avec une lime. Funeste

prétention du dogmatisme, qui engendre les pires erreurs et fournit au scepticisme ses arguments les plus troublants ! Interrogez une âme que ronge le doute, non pas ce doute facile et léger né de la paresse et de la vanité, mais le doute anxieux et douloureux issu de l'analyse et de la méditation ; cherchez par quelle voie le doute a pénétré dans cette âme : demandez-lui comment s'est évanouie sa foi en la raison : toujours vous recevrez une réponse semblable ; toujours elle a désespéré parce que des déductions soigneusement liées l'amenaient à une conclusion manifestement fausse, parce qu'une âpre recherche se refusait à produire un résultat attendu ; examinez alors d'où venait cette erreur, d'où venait cette stérilité : toujours d'une extension illégitime donnée à une méthode logique légitime. L'outil était disposé pour un ouvrage déterminé ; l'ouvrier a voulu lui donner une autre destination ; il a eu beau le manier longtemps, user ses forces, déployer sa dextérité : il n'a rien fait ou n'a fait que de mauvaise besogne ; alors, rebuté, il a jeté l'outil loin de lui et s'est croisé les bras.

Voulez-vous ramener au travail ce découragé ? voulez-vous, à l'avenir, lui éviter les mécomptes et les déceptions ? Enseignez-lui l'usage exact de ses outils ; enseignez-lui qu'une scie n'est bonne qu'à scier et une lime à limer. Il en va de même avec les moyens de connaître que Dieu a mis à la disposition de notre raison. Rien de plus propre à favoriser le scepticisme que de confondre les domaines des diverses sciences ; rien, au contraire, de plus efficace contre cette tendance dissolvante que la définition exacte des diverses méthodes et la démarcation précise du champ que chacune d'elle doit explorer.

En niant à la métaphysique le droit de régenter les recherches physiques, en niant aux théories physiques le droit de s'ériger en explications métaphysiques, sommes-nous positiviste ? Nous soutenons que les sciences positives doivent être traitées par les méthodes propres aux sciences positives ; nous soutenons que ces méthodes reposent sur des principes évidents de soi et peuvent fonctionner indépendamment de toute recherche métaphysique ; nous soutenons

que ces méthodes, efficaces dans l'observation des phénomènes et dans la découverte des lois, sont incapables de saisir les causes et d'atteindre les substances : mais ce n'est pas là être positiviste. Être positiviste, c'est affirmer qu'il n'y a pas d'autre méthode logique que la méthode des sciences positives ; que ce qui est inabordable à cette méthode, que ce qui est inconnaissable aux sciences positives, est en soi et absolument inconnaissable : est-ce là ce que nous soutenons ?

Voulez-vous faire le jeu du positivisme ? Confondez le domaine de la métaphysique avec le domaine de la physique, la méthode métaphysique avec la méthode expérimentale ; discutez les théories physiques par des raisons tirées des systèmes métaphysiques ; englobez, dans vos systèmes métaphysiques, les théories de la science positive. Le positiviste n'aura pas de peine à vous démontrer que les méthodes physiques ne peuvent atteindre les conséquences que vous prétendez en déduire, et il en conclura que les fondements de la métaphysique chancellent ; il n'aura pas de peine à vous démontrer que vos déductions métaphysiques ne peuvent rien à l'endroit de théories physiques appuyées sur des lois expérimentales, et il en conclura que la métaphysique est condamnée par ses conséquences.

Si vous n'établissez pas une séparation radicale entre la physique et la métaphysique, si vous les confondez, vous êtes tenus de reconnaître que la méthode physique est bonne même en métaphysique ; c'est donner gain de cause au positivisme.

VI. — *La Thèse précédente au point de vue de la Tradition.*

Ceux qui combattent la thèse précédente se prétendent volontiers appuyés sur la tradition : d'après eux, tous les grands penseurs, tous les grands savants, ont considéré les théories physiques comme une tentative, comme un progrès vers l'explication métaphysique des choses ; tous ont cherché non pas à classer les phénomènes, mais à en découvrir les causes ; c'est l'espoir de rendre raison des effets physi-

ques qui leur a donné le courage de poursuivre leurs recherches, et la fécondité de celles-ci nous montre avec évidence que cet espoir n'était pas une illusion.

Rien de plus faux, au point de vue historique, que cette manière d'envisager la tradition.

Aristote et la philosophie péripatéticienne admettaient, au sujet des rapports entre la physique et la métaphysique, une thèse qui concorde essentiellement avec celle que nous avons développée ; ils n'en faisaient guère l'application qu'à l'astronomie, seule branche de la physique qui fût développée à cette époque, mais ce qu'ils disaient du mouvement des astres s'entend sans peine des autres phénomènes naturels. « Ils séparaient nettement l'*Astronomie*, science des *phénomènes* célestes, de la recherche des *causes* des mouvements des astres et des spéculations sur la réalité et la non réalité de ces mouvements ; les études de ce genre étaient réservées à la *Physique*, c'est-à-dire à cette partie de la philosophie appelée aujourd'hui *Cosmologie*. Dès lors le choix des hypothèses astronomiques était pour eux chose indifférente, et il n'y avait aucun inconvénient à adopter le point de vue géocentrique, plus conforme aux apparences et d'application plus directe que l'autre[1]. »

Schiaparelli cite, à ce propos, un passage caractéristique de Posidonius (ou de son abréviateur Geminus), conservé par Simplicius, le commentateur d'Aristote : « Il est indifférent pour l'astronome de savoir ce qui est immobile et ce qui se meut. Il peut admettre toute hypothèse qui représente les phénomènes, par exemple celle qui est rapportée par Héraclite du Pont, d'après laquelle l'anomalie des planètes par rapport au Soleil est expliquée au moyen d'un mouvement de la Terre autour du Soleil, considéré comme fixe. L'astronome doit ensuite recourir aux physiciens pour les principes fondamentaux de ses recherches. »

Tous les commentateurs d'Aristote adoptent l'opinion si clairement exprimée dans le passage que nous venons de citer : c'est ainsi que S. Thomas d'Aquin, dans le commen-

1. P. Mansion : *Sur les principes fondamentaux de la géométrie, de la mécanique et de l'astronomie*. Paris, Gauthier-Villars, 1893.

taire du *De Cœlo* d'Aristote, s'exprime ainsi sur les hypothèses des astronomes (*Ad. lect.* XVII, lib. II) :

Illorum (Astrologorum) autem suppositiones quas adinvenerunt, non est necessarium esse veras : licet enim talibus suppositionibus factis appareant solvere, non tamen oportet dicere has suppositiones esse veras, quia forte secundum aliquem alium modum nondum ab hominibus comprehensum apparentia circa stellas salvatur. Aristoteles tamen utitur hujusmodi suppositionibus ad qualitatem motuum tanquam veris.

Ce ne sont pas seulement les philosophes de l'antiquité et du moyen âge qui séparent les hypothèses purement représentatives, sans portée métaphysique, dont le physicien se sert pour classer les faits, de l'explication véritable de ces mêmes faits ; les astronomes, les physiciens conforment leurs écrits à ces principes.

Par exemple, lorsque Archimède entreprend d'écrire une théorie mathématique des corps flottants, — la première théorie de physique mathématique qui ait été composée, — il ne cherche pas à savoir ce que les liquides sont en eux-mêmes et à découvrir la raison d'être métaphysique de leurs propriétés ; il se contente d'énoncer une proposition qu'il nomme *hypothèse,* et de démontrer que les lois physiques des corps flottants peuvent se déduire logiquement de cette hypothèse. Cette hypothèse fondamentale d'Archimède peut s'énoncer de la manière suivante :

« Supposons que tout liquide soit de telle nature que, si l'on considère les parties en contact situées sur une même surface normale à la direction de la pesanteur, la moins poussée cède à celle qui l'est plus. Disons encore que chacune des parties est poussée par le liquide qui est au-dessus d'elle suivant la verticale[1] ».

On voit clairement, par la nature même de cette hypothèse,

1. « *Supponatur humidum habens talem naturam ut partibus ipsius ex aequo jacentibus et existentibus continuis expellatur minus pulsa a magis pulsa, et unaquaeque autem partium ipsius pellatur humido quod supra ipsius existente secundum perpendicularem.* » — V. *Le Traité des corps flottants d'Archimède,* trad. nouvelle par M. Adrien Legrand, *Journal de physique,* 2[e] série, tome X, pp. 487-457, 1891.

qu'elle ne prétend pas être une explication métaphysique des propriétés des liquides ; la raison d'être de ces propriétés ne devient en aucune façon plus apparente lorsque Archimède montre qu'on les peut toutes tirer logiquement de la proposition précédente ; seulement, ces propriétés sont alors classées et condensées ; en sorte que la première théorie de physique mathématique qui ait été écrite est en même temps le modèle des théories telles que nous les entendons.

Copernic[1] procède en astronomie comme Archimède en hydrostatique. « On a retrouvé de nos jours une espèce de résumé ou d'annonce de son livre des *Révolutions*, résumé qu'il a écrit vers 1530. Le titre de cet opuscule : « *Nicolai Copernici de* HYPOTHESIBUS *motuum cœlestium a se constitutis commentariolus.* » Dans le préambule, il annonce qu'il va expliquer le système du monde mieux que ses devanciers, *si nobis aliquae* PETITIONES, *quas axiomata vocant, concedantur*. Suivent sept postulats, où il demande qu'on lui accorde l'immobilité du Soleil, la mobilité de la Terre, l'énorme distance des étoiles, etc.

» Dans la *Narratio prima* de Rheticus, annonce plus étendue écrite sous l'inspiration et sans doute sous les yeux de Copernic, il n'est partout question que d'hypothèses anciennes ou nouvelles.

» Il en est de même dans le livre des *Révolutions*. Dans deux chapitres seulement, Copernic quitte le terrain de l'astronomie pour aborder celui de la physique, au sens aristotélicien, c'est-à-dire de la cosmologie. Dans l'un (*lib.* I, cap. VII), il expose les raisons de Ptolémée en faveur de l'immobilité de la Terre ; dans l'autre (cap. VIII), il essaie de montrer qu'elles sont peu probantes en se plaçant au point de vue de la physique. Il conclut modestement : « *Vides ergo, quod ex his omnibus,* PROBABILIOR *sit mobilitas terrae quam ejus quies, praesertim in quotidiana revolutione, tanquam terrae maxime propria.* »

» Mais, dans tout le reste de l'ouvrage, il écrit au point de vue phénoménal ; il se contente de donner une explication

1. Ce qui suit concernant Copernic est extrait de P. Mansion, *loc. cit.*

systématique des mouvements célestes, *solis immobilitate concessa,* ou *per assumptam telluris mobilitatem*, comme il le dit en maintes occasions.

» L'auteur (Osiander probablement) de la préface anonyme du livre des *Révolutions* a donc à la fois résumé la tradition thomiste et la pensée de Copernic, au lieu de la trahir, comme on l'a dit souvent, en écrivant les passages suivants : « *Neque enim necesse est eas hypotheses esse veras, imo ne verisimiles quidem, sed sufficit hoc unum si calculum observationibus congruentem exhibeant... Neque quisquam, quod ad hypotheses attinet, quisquam* CERTI *ab astronomia expectet, cum ipsa nihil præstare queat.* »

A la fin du XVIe siècle et au commencement du XVIIe, l'esprit humain subit l'une des plus grandes révolutions qui aient bouleversé le monde de la pensée. Les règles logiques, tracées par le génie grec, avaient été acceptées jusque-là avec une intelligente docilité par les maîtres de l'École, puis avec une étroite servilité par la scolastique en décadence : à ce moment, les penseurs les rejettent ; ils prétendent réformer la logique, forger à nouveau les outils dont se sert la raison humaine, et, avec Bacon, créer un *novum organum ;* ils brisent les lignes de démarcation établies par les péripatéticiens entre les diverses branches du savoir humain ; le *distinguo*, qui servait à délimiter exactement les questions et à marquer à chaque méthode le champ qui lui est propre, devient un terme ridicule dont s'empare la comédie : alors, on voit disparaître l'ancienne barrière qui séparait l'étude des phénomènes physiques et de leurs lois d'avec la recherche des causes ; alors, on voit les théories physiques prises pour des explications métaphysiques, les systèmes métaphysiques chercher à établir, par voie déductive, des théories physiques.

L'illusion que les théories physiques atteignent les véritables causes et la raison même des choses pénètre en tout sens les écrits de Képler et de Galilée ; les discussions qui composent le procès de Galilée seraient incompréhensibles à qui n'y verrait pas la lutte entre le physicien qui veut que

ses théories soient non seulement la représentation, mais encore l'*explication* des phénomènes, et les théologiens qui maintiennent l'ancienne distinction et n'admettent pas que les raisonnements physiques et mécaniques de Galilée puissent quoi que ce soit à l'encontre de leur cosmologie.

Mais celui qui a le plus contribué à rompre la barrière entre la physique et la métaphysique, c'est Descartes.

La méthode de Descartes révoque en doute les principes de toutes nos connaissances et les laisse suspendus à ce doute méthodique jusqu'au moment où elle parvient à en démontrer la légitimité par une longue chaîne de déductions issue du célèbre « Je pense, donc je suis ». Rien de plus contraire qu'une semblable méthode à l'idée péripatéticienne, selon laquelle une science telle que la physique repose sur des principes évidents par eux-mêmes, dont la métaphysique peut creuser la nature, mais dont elle ne peut accroître la certitude.

La première proposition de physique que Descartes établit, en suivant sa méthode, lui donne, selon lui, la connaissance de l'essence même de la matière. « La nature du corps consiste en cela seul qu'il est une substance qui a de l'extension. » L'essence de la matière étant ainsi connue, on pourra, par la méthode de la géométrie, en déduire l'explication de tous les phénomènes naturels. « Je ne reçois point de principes en physique, » dit Descartes, résumant la méthode pour laquelle il prétend traiter cette science, « qui ne soient aussi reçus en mathématiques, afin de pouvoir prouver par démonstration tout ce que j'en déduirai; et ces principes suffisent, d'autant que tous les phénomènes de la nature peuvent être expliqués par leur moyen. »

Telle est l'audacieuse formule de la cosmologie cartésienne : l'homme connaît l'essence même de la matière, qui est l'étendue ; il peut donc, logiquement, en déduire toutes les propriétés de la matière ; la distinction entre la physique qui étudie les phénomènes et leurs lois, et la métaphysique qui cherche à saisir quelques renseignements sur l'essence de la matière en tant qu'elle est la cause des phénomènes et la raison d'être des lois, se trouve dénuée de fondement;

l'esprit ne part pas de la connaissance du phénomène pour s'élever ensuite à la connaissance de la matière ; ce qu'il connaît tout d'abord, c'est la nature même de la matière, et l'explication des phénomènes en découle.

Cette formule audacieuse, Descartes en pousse jusqu'au bout les conséquences. Il ne se contente pas d'affirmer que l'explication de tous les phénomènes naturels peut être déduite de cette proposition : « l'essence de la matière consiste en l'étendue » ; cette explication, il tente de la donner en détail : il cherche à construire le monde en partant de cette définition ; et, lorsque son œuvre est terminée, il s'arrête pour la contempler et déclare que rien n'y manque : « Qu'il n'y a aucun phénomène dans la nature qui ne soit compris en ce qui a été expliqué en ce traité », tel est le titre de l'un des paragraphes des *Principes de la Philosophie*.

Descartes, toutefois, semble avoir été un instant effrayé par la hardiesse de sa doctrine cosmologique et avoir cherché à la rapprocher de la doctrine péripatéticienne ; c'est ce qui résulte de la lecture de l'un des articles du livre des *Principes de la Philosophie* ; citons en entier cet article qui touche de près à l'objet qui nous occupe.

« On répliquera peut-être encore à ceci que bien que j'aie imaginé des causes qui pourraient produire des effets semblables à ceux que nous voyons, nous ne devons pas pour cela conclure que ceux que nous voyons soient produits par elles ; parce que, comme un horloger industrieux peut faire deux montres qui marquent les heures en même façon, et entre lesquelles il n'y ait aucune différence en ce qui paraît à l'extérieur, qui n'aient toutefois rien de semblable en la composition de leurs roues, ainsi il est certain que Dieu a une infinité de divers moyens pour chacun desquels il peut avoir fait que toutes les choses de ce monde paraissent telles que maintenant elles paraissent, sans qu'il soit possible à l'esprit humain de reconnaître lequel de tous ces moyens il a voulu employer à les faire : ce que je ne fais aucune difficulté d'accorder. Et je croirai avoir assez fait si les causes que j'ai expliquées sont telles que tous les effets qu'elles peuvent produire se trouvent semblables à ceux que nous voyons

dans le monde, sans m'informer si c'est par elles ou par d'autres qu'ils sont produits. Même je crois qu'il est aussi utile pour la vie de connaître des causes ainsi imaginées, que si on avait la connaissance des vraies : car la médecine, les mécaniques, et généralement tous les arts à quoi la connaissance de la physique peut servir, n'ont pour fin que d'appliquer tellement quelques corps sensibles les uns aux autres que, par la suite des causes naturelles, quelques effets sensibles soient produits : ce que l'on pourra faire tout aussi bien en considérant la suite de quelques causes ainsi imaginées, quoique fausses, que si elles étaient les vraies, puisque cette suite est supposée semblable en ce qui regarde les effets sensibles. Et afin qu'on ne puisse pas s'imaginer qu'Aristote ait jamais prétendu rien faire de plus que cela, il dit lui-même au commencement du septième chapitre du premier livre de ses *Météores*, que, « pour ce « qui est des choses qui ne sont pas manifestes aux sens, il « pense les démontrer suffisamment, et autant qu'on peut « le désirer avec raison, s'il fait seulement voir qu'elles « peuvent être telles qu'il les explique. »

Mais cette sorte de concession aux idées de l'École est manifestement en désaccord avec la méthode de Descartes ; elle est seulement une de ces précautions contre la censure de l'Église que prenait volontiers le grand philosophe, fort ému, comme on sait, par la condamnation de Galilée. Du reste, il semble que Descartes lui-même ait craint que l'on prît sa prudence trop au sérieux, car il fait suivre l'article que nous venons de citer de deux autres, ainsi intitulés : « Que néanmoins on a une certitude morale que toutes les choses de ce monde sont telles qu'il a été ici démontré qu'elles peuvent être », « et même qu'on en a une certitude plus que morale ».

Nous pensons donc que l'on peut sans erreur regarder Descartes, sinon comme le premier des philosophes qui ont cessé de discerner la physique d'avec la cosmologie, du moins comme celui dont les écrits ont nié le plus clairement et le plus complètement la distinction entre ces deux ordres de connaissance.

L'influence de Descartes sur les plus grands esprits de son siècle fut immense. Aussi voyons-nous, après lui, les plus puissants physiciens regarder leurs théories comme de véritables explications de la nature des choses et les appuyer par des raisons tirées de la métaphysique. Nous avons cité ailleurs [1] divers passages de Christian Huygens qui montrent clairement à quel point il partageait à cet égard les les idées de Descartes.

Cette influence de Descartes fut extrêmement générale; toutefois, elle ne fut pas entièrement universelle; nous avons montré, dans l'article auquel nous faisions allusion, que Pascal ne l'avait pas subie sans quelque protestation; nous avons montré surtout que Newton n'avait jamais quitté la tradition de l'École; que toujours il avait nettement séparé les théories scientifiques, destinées à coordonner les lois physiques, et les recherches métaphysiques, destinées à faire connaître les causes des phénomènes; que toujours il avait maintenu la priorité logique des premières, parmi lesquelles il plaçait la mécanique céleste, sur les secondes. Par une heureuse coïncidence, dans la même livraison, M. de Kirwan [2], en commentant l'idée de Newton au sujet de l'action à distance, arrivait à comprendre de la même manière que nous la pensée de l'auteur des *Principes mathématiques de la Philosophie naturelle*.

Au XVIIIe siècle et au XIXe siècle, l'exacte notion des relations entre la physique et la métaphysique s'obscurcit de plus en plus; bien des causes, au nombre desquelles l'influence plus ou moins directe des idées de Descartes joue un rôle prépondérant, tendent à confondre les théories et les explications. Il ne faudrait pas croire cependant que toute trace de la distinction qui doit être faite entre ces deux degrés de science ait disparu de l'esprit des physiciens: ceux mêmes que l'orgueil de la découverte entraîne le plus loin, ceux qui ont en la puissance des théories physiques la plus

1. P. Duhem, *Une nouvelle théorie du monde organique*. (*Revue des questions scientifiques*, 2e série, tome III, janvier 1893, page 117).
2. Ch. de Kirwan, *Newton et l'action à distance*. (*Revue des questions scientifiques*, 2e série, tome III, janvier 1893, page 169).

entière confiance, reconnaissent, lorsque leurs méditations s'arrêtent sur cette question, que les théories dont ils sont si fiers ne sont peut-être pas des explications métaphysiques.

Dans l'article auquel nous renvoyions tout à l'heure le lecteur, nous avons cité Laplace au nombre de ceux qui regardaient la théorie de l'attraction universelle comme l'explication dernière des phénomènes naturels ; et, en effet, si l'on excepte les écrits de Poisson, il n'est peut-être aucun ouvrage qui respire une plus entière confiance en la puissance des théories mathématiques que la *Mécanique céleste* ; cette confiance, cependant, n'est pas entièrement aveugle ; en quelques endroits de son *Exposition du système du monde*, Laplace indique que cette attraction universelle, qui, sous forme de gravité ou d'attraction moléculaire, coordonne tous les phénomènes naturels, n'en est peut-être pas l'explication ; qu'elle-même dépend peut-être d'une cause plus élevée. Cette cause, il est vrai, Laplace semble la rejeter dans un domaine inconnaissable ; mais, en tous cas, il n'en reconnaît pas moins, avec Newton, que la recherche de cette cause, si elle est possible, constitue un problème distinct de celui que résolvent les théories astronomiques. « Ce principe, dit-il [1], est-il une loi primordiale de la nature ? n'est-il qu'un effet général d'une cause inconnue ? Ici, l'ignorance où nous sommes des propriétés intimes de la matière nous arrête, et nous ôte tout espoir de répondre d'une manière satisfaisante à ces questions. » « Le principe de la pesanteur universelle, dit-il encore [2], est-il une loi primordiale de la nature, ou n'est-il qu'un effet général d'une cause inconnue. Ne peut-on pas ramener à ce principe les affinités ? Newton, plus circonspect que plusieurs de ses diciples, ne s'est point prononcé sur ces questions, auxquelles l'ignorance où nous sommes des propriétés intimes de la matière ne permet pas de répondre d'une manière satisfaisante. »

Nous avons également cité Ampère au nombre de ceux qui pensaient trouver dans les attractions et les répulsions de diverses natures l'explication véritable des phénomènes

1. Laplace, *Exposition du système du monde*, livre IV, chapitre XVII.
2. Laplace, *Ibid.*, livre V, chapitre V.

physiques. Il est bien certain qu'Ampère regarde les lois établies par Newton, par Coulomb et par lui-même comme fournissant à la fois des théories physiques et des explications métaphysiques ; mais, s'il croit posséder la solution simultanée du problème physique et du problème métaphysique, il ne confond pas ces deux problèmes ; à ceux qui refuseraient de reconnaître, dans le domaine de la métaphysique, la légitimité des solutions qu'il propose, il enjoint de les accepter du moins dans le domaine de la physique :

« Le principal avantage des formules qui sont ainsi conclues immédiatement de quelques faits généraux donnés par un nombre suffisant d'observations pour que la certitude n'en puisse être contestée, est de rester indépendantes, tant des hypothèses dont leurs auteurs ont pu s'aider dans la recherche de ces formules, que de celles qui peuvent leur être substituées, dans la suite. L'expression de l'attraction universelle déduite des lois de Képler ne dépend point des hypothèses que quelques auteurs ont essayé de faire sur une cause mécanique qu'ils voulaient lui assigner. La théorie de la chaleur repose réellement sur des faits généraux donnés immédiatement par l'observation ; et l'équation déduite de ces faits, se trouvant confirmée par l'accord des résultats qu'on en tire et de ceux que donne l'expérience, doit être également reçue comme exprimant les vraies lois de la propagation de la chaleur, et par ceux qui l'attribuent à un rayonnement de molécules calorifiques, et par ceux qui recourent, pour expliquer le même phénomène, aux vibrations d'un fluide répandu dans l'espace ; seulement il faut que les premiers montrent comment l'équation dont il s'agit résulte de leur manière de voir, et que les seconds la déduisent des formules générales des mouvements vibratoires, non pour rien ajouter à la certitude de cette équation, mais pour que leurs hypothèses respectives puissent subsister. Le physicien qui n'a point pris de parti à cet égard admet cette équation comme la représentation exacte des faits, sans s'inquiéter de la manière dont elle peut résulter de l'une ou de l'autre des explications dont nous parlons[1]. »

1. André-Marie Ampère : *Théorie mathématique des phénomènes*

Nous pourrions multiplier ces citations ; mais celles que nous avons données suffisent à éclairer l'idée que nous voulions mettre en lumière : Newton, Laplace, Ampère, nous ont montré que, même dans les temps modernes, si orgueilleux des développements de la science positive, la saine et prudente tradition de l'Ecole n'a jamais disparu complètement ; que toujours des physiciens, les plus grands par leurs inventions, ont reconnu que les théories mathématiques avaient pour objet de coordonner les lois naturelles, et que la recherche des causes constituait un autre problème, logiquement postérieur au précédent ; que, par conséquent, cette doctrine, bien loin d'être pernicieuse pour la recherche scientifique, s'imposait sans peine aux esprits les plus féconds en découvertes.

Est-ce à dire qu'elle n'ait jamais été méconnue par de très grands savants ? Assurément non. Les exemples de Descartes et de Huygens nous montrent que l'on peut donner aux théories physiques une prodigieuse impulsion en se trompant sur leur nature et en les confondant avec les explications cosmologiques ; que l'on peut même puiser dans cette erreur, qui exagère l'importance du but à atteindre, une puissante et féconde ardeur pour la recherche scientifique. Mais ces exemples n'ont rien qui nous puisse étonner et qui soit capable d'ébranler la distinction que nous avons essayé d'établir entre la construction d'une théorie physique et la recherche métaphysique des causes. Souvent l'illusion enflamme l'activité humaine plus que la claire connaissance de l'objet à poursuivre : est-ce une raison pour confondre l'illusion avec la vérité ? D'admirables découvertes géographiques ont été faites par des aventuriers qui cherchaient le pays de l'or ; faut-il, sur nos cartes, figurer l'Eldorado ?

P. DUHEM

électrodynamiques, uniquement déduite de l'expérience. Edition Hermann, p. 3.

ERNEST RENAN

ET LA PHILOSOPHIE RELIGIEUSE AU XIXe SIÈCLE

(*Suite*[*])

V. — *La philosophie de M. Renan.*

L'ensemble des idées philosophiques d'Ernest Renan peut se résumer en quelques propositions, qu'il importe d'analyser.

« L'histoire, dit-il, et, en particulier, la philologie doivent remplacer toutes les autres sources de connaissances admises jusqu'ici dans l'étude des origines sociales et religieuses[1]. »

Une place si prépondérante donnée à la philologie provoqua des critiques justifiées. M. P. Janet, dans l'introduction à la *Dialectique de Platon*, a fort bien résumé les objections qu'il faut faire à ce système exclusif.

La philologie, c'est-à-dire l'étude raisonnée des origines du langage, donnerait, d'après Renan, la clef de toutes les conceptions primitives et fondamentales acceptées par l'humanité. Ceci est relativement vrai, et Max Müller a pu reconstituer les principales idées des premiers hommes en analysant l'étymologie des termes dont ils se servaient[2]. Mais la philologie explique-t-elle leur valeur et leur importance ? Nullement. Elle n'est qu'une source d'indications ; la philosophie seule donne les solutions demandées.

Ainsi le mot « dieu » et l'idée qu'il représente sont deux choses différentes. Ce terme a passé par des altérations et des sens différents, et il a été prononcé dans tous les temps : voilà ce qne les découvertes philologiques affirment. Mais

[*] V. *Annales* de juin-juillet, 1893.
1. *Histoire générale des langues sémitiques.*
2. *La science du langage.*

elles ne disent rien de la valeur de l'idée que ce mot exprime. C'est une étude qui appartient à un ordre de connaissances bien différent, c'est-à-dire à l'ordre philosophique. Il en est de même de l'histoire de toutes les institutions politiques et religieuses de l'antiquité. La philologie révèle leur existence, et c'est tout.

En résumé, M. Renan a donné trop de place à une science secondaire, qui ne saurait résoudre les problèmes de la morale, de la psychologie et de la métaphysique.

Mais pourquoi n'a-t-on pas remarqué que Renan philologue se rattache à deux écoles différentes : aux idéologues qui réduisaient toute la philosophie et toute la logique à la grammaire générale, et aux traditionalistes La Mennais et Bonald, qui donnaient une place exclusive au langage, à son origine et à sa valeur révélatrice ? Tant il est vrai que les hommes les plus opposés en esprit se touchent quelquefois de près par la méthode et les idées !

Le deuxième principe général de Renan peut être ainsi formulé : la philosophie des sciences naturelles, telle que l'a exposée Darwin, doit être appliquée à l'étude des religions ; et la loi de l'évolution explique les phénomènes de la nature aussi bien que ceux de l'âme.

Ces principes de philosophie naturelle et religieuse ont été souvent invoqués par Renan. On se rappelle la fameuse lettre à M. Berthelot sur l'*Avenir de la métaphysique*[1]. En quelques pages d'une perfection de style incomparable, Renan se déclarait darwiniste et prononçait une sorte d'oraison funèbre de la métaphysique. Ce fut un scandale dans l'école éclectique, et c'était juste.

Il faut dire que l'évolutionisme est loin d'avoir produit tout le bien qu'on en attendait. Le principe des *causes finales,* plus général, plus compréhensif, demeure le principe vrai de l'explication des sciences naturelles et des phénomènes physiques. Un esprit d'une indépendance extrême, Claude Bernard, en a donné la preuve dans la célèbre *Introduction à l'étude de la médecine expérimentale*. Les mots « idées directrices, *a priori*, type », dont il se sert comme révélant la marche de l'esprit humain dans tou-

tes les recherches expérimentales, n'expriment pas autre chose que les causes finales des spiritualistes. M. Pasteur, lors de sa réception à l'Académie française, ne craignit pas non plus de le déclarer hautement, en faisant l'éloge de Claude Bernard, et par manière de contradiction à M. Renan. En réalité, bien des hommes versés dans l'étude des sciences, Claude Bernard, Pasteur, Chevreul, n'admettent pas la philosophie évolutioniste, le *fieri* hégelien, dont Renan se prévaut trop souvent comme d'une panacée énigmatique.

Le système du transformisme, qui fait disparaître le créateur à l'origine de la création, fût-il admissible en théorie et en idée, il n'en serait pas davantage vérifié par des faits indiscutables. L'ordre des choses physiques est harmonisé pour le mouvement dans le temps et dans l'espace ; cependant cette prédestination ne signifie pas que le monde vienne du néant. En toute hypothèse, l'évolutionisme ne saurait remplacer la recherche des causes premières, la logique des principes, les concepts et les axiomes.

Edme Caro répondit aux prétentions de Renan. Il disait en substance: La métaphysique traverse sans doute une période de crise, due à l'importance extrême des découvertes scientifiques et à la prépondérance accordée aux études expérimentales par certains savants naturellement désintéressés des problèmes philosophiques; mais peu importe : la métaphysique sera de saison tant qu'une âme se repliera sur elle-même pour s'étudier, tant qu'un entendement, tant qu'une conscience réfléchie dégagera les concepts du droit et du devoir, tant que l'homme méditatif distinguera les idées fondamentales de cause, de contingence, de nécessité, d'absolu, d'infini et de perfection. Tel est réellement l'objet de la métaphysique [2].

Vingt ans après, Caro écrivait les pages *Comment les dogmes renaissent*, et il montrait, avec un heureux à propos, que le trésor du spiritualisme restait intact, après les efforts désespérés de ses adversaires. Il avait raison contre les fauteurs du doute.

1. *Revue des Deux mondes*, 1863. — Voir aussi l'*Avenir de la science*.
2. Caro : *L'idée de Dieu*. — *Le matérialisme et la science*.

Du reste, Renan lui-même avait l'esprit trop porté vers la métaphysique pour ne pas contribuer, par ses négations discrètes et instamment renouvelées, à prouver l'importance que cette science des principes gardera éternellement dans les préoccupations des hommes.

Il a exprimé sur Dieu des idées particulières et qu'il faut rappeler ici, en montrant ce qu'elles ont de faux. Il professait, surtout dans la période moyenne de sa carrière, et alors que MM. Renouvier, Vacherot, Saisset, Ravaisson agitaient les problèmes concernant l'idée de Dieu, que le concept de l'infini n'a pas de fondement dans la réalité. Ce que nous appelons Dieu, disait-il, est la conscience vague, personnelle à nous, de l'ordre idéal des choses: cet ordre se dégage de jour en jour dans l'esprit du savant, occupé à pénétrer les secrets et les lois de la nature. Sous ce rapport, Renan est évidemment disciple de Hégel.

Le P. Gratry a consacré un livre étincelant de verve, les *Sophistes*, à la critique des esprits novateurs qui ont essayé de remplacer l'ancienne logique et l'ancienne dialectique. D'après Hégel, dit-il, la nature, ses tendances, les tendances suprêmes de la raison humaine seraient de confondre les contraires dans l'unité. Les principes d'identité, de substance et de cause devraient être rayés du nombre des catégories transcendantes. L'*un* et le *tout* dans le monde seraient identiques. Les êtres ressembleraient à des bourgeons qui surgissent de la mère-nature comme les polypes surgissent les uns des autres. La force immanente, voilà le principe et la fin des choses.

Le panthéisme moderne n'a pas eu de formule à la fois plus simple et plus savante, et, disons-le, plus séduisante pour beaucoup d'hommes. Mais, disaient Caro et Gratry, le panthéisme a contre lui les affirmations de la conscience humaine. Celle-ci ne distingue-t-elle pas sa personnalité, sa propre causalité et sa propre substance du reste de la nature ? L'unité n'est donc pas absolue, et il y a des causes secondes parfaitement distinctes de la totalité. Ils ajoutaient, avec M. Paul Janet : Le panthéisme a contre lui ce fait, que revèle le principe des causes finales : le monde est ordre,

harmonie, pensée; or l'ordre ne vient que d'un ordonnateur antérieur, l'harmonie est l'œuvre d'un artiste, la pensée vient d'une intelligence.

Le panthéisme de Renan met l'effet avant la cause, la chose pensée et l'ordre harmonisé avant l'esprit et le suprême ordonnateur. De plus, en supposant que Dieu se fasse lui-même et que le principe d'évolution conduise les choses vers un idéal de perfection, ne prend-on pas l'imparfait pour le principe du parfait, le chaos pour la source initiale de l'intelligence? Autant de paralogismes que n'admettra jamais l'esprit humain.

Prétendre que Dieu, selon le mot de Renan, n'est que la catégorie de l'idéal, comme l'unité est la catégorie du nombre, c'est écrire une phrase qui n'a pas de sens métaphysique. En effet, l'idéal ne peut signifier ici que le parfait et l'absolu; or, le seul parfait, le seul véritablement absolu, disent fort bien S. Anselme, Bossuet, Descartes, Leibnitz, Fénelon, implique l'existence, la réalité. Et l'un de ces philosophes ajoutait: le parfait est nécessairement le premier *en réalité et en idée*, le reste n'en est que la déchéance ou le reflet, comme le doute n'est que l'ombre de la vérité et les ténèbres le défaut de lumière[1].

Le P. Gratry a exposé ces idées avec une éloquence, une chaleur, une conviction de prêtre du vrai Dieu. Il s'est montré le digne interprète du spiritualisme, qui seul peut réfuter les objections de la critique sur le terrain où le scepticisme panthéiste s'est retranché.

VI. — *La morale de M. Renan.*

On comprend, d'après ce qui précède, que Renan ne pouvait se dispenser de toucher à la morale. Il l'a fait en maintes occasions, mais, comme toujours, en souriant, sans attacher d'importance à ses affirmations. Il est cependant facile de voir que la morale renanesque s'écarte sensiblement des conceptions reçues. Renan cherche à confondre

1. Bossuet, *Élévations*, 1re semaine.

la morale avec l'art, et, selon cette intelligence aux allures libérales, l'art a pour effet d'élever l'esprit au-dessus des nécessités de la vie et de dégager les âmes des vulgarités terrestres. Cette morale n'a pas, que je sache, de principes définis. Les lecteurs et les disciples de Renan doivent se contenter de belles phrases en fait de démonstration. Admettons que l'art remplace la morale, qu'il se confonde avec elle, et qu'on puisse dire que tout ce qui est bon et bien est également beau : s'ensuit-il que l'humanité tiendra une formule capable de la diriger dans les chemins difficiles de la vie? Combien la morale de Renan est peu démocratique! que de malheureux, que de deshérités n'auront pas la joie de connaître ses consolantes douceurs! combien d'angoisses et de misères échapperont à ses bienfaits! Qui nous persuadera que le musée du Louvre ou les galeries de Versailles aient le don inappréciable de pacifier les cœurs agités par mille passions? L'art séchera-t-il jamais une larme? Guérira-t-il une âme aux prises avec les redoutables tentations de la chair, de l'orgueil, de la dureté du cœur, de l'avarice, du mensonge?

La morale de M. Renan a été jugée très sévèrement par quelques écrivains de marque, venus un peu tard, il est vrai. C'est par ce côté, le plus faible de son œuvre, que ses antagonistes désintéressés des questions religieuses l'ont rejoint avec la ferme volonté d'abattre l'idole de l'art substituée à la morale chrétienne. A ce propos, on me saura gré d'applaudir à l'initiative de M. Paul Desjardins, le plus redoutable adversaire actuel du scepticisme de Renan[1].

L'influence que la morale de Renan a eu sur la jeunesse

1. « En somme, l'asservissement à l'instinct animal, l'égoïsme, le mensonge, sont-ils le mal absolu? ou bien sont-ils seulement des « inélégances », « c'est-à-dire des choses dépréciées quant à présent, mais qui, bien ornées et embaumées de grâce, pourraient encore nous sourire, nous satisfaire, nous fournir un type de vie équivalent après tout à la vie des sages et des saints, car rien ne nous montre avec certitude que ceci vaille mieux que cela... Telle est la question qui divise les consciences... Personnellement j'ai pris parti, après réflexion — après expérience aussi. Je professe en toute certitude que l'humanité a une destinée et que nous vivons pour quelque chose. » (*Le Devoir présent*, p. 3 et 4).

a été aussi considérable que néfaste. C'est sous cette forme que le renanisme s'est écoulé dans la littérature française et l'a pénétrée d'un esprit particulier. Le scepticisme indolent et heureux, l'affectation de se jouer des plus augustes choses : la religion, la morale, le devoir, la vertu austère, avec le sans-souci fade des lettrés de la Renaissance, le désintéressement lamentable des problèmes sociaux actuels, viennent de Renan. Il a été du moins la personnification achevée de cet esprit délétère. Il y a des poisons doux et des venins apparemment inoffensifs ; leur perfidie n'en est que plus redoutable.

MM. Anatole France, Ferdinand Brunetière, Jules Lemaître, Francisque Sarcey, et d'autres, n'ont pas échappé à cette dangereuse contagion ; quelques-uns l'ont accueillie avec enivrement. Renan n'a eu que peu de disciples dans l'ordre des questions théologiques et critiques, mais ses disciples pratiques sont légion. Sa littérature entière, ses *Souvenirs*, ses *Dialogues*, ses *Drames*, ses *Examens de conscience* ont créé à son profit une sorte de royauté d'un genre difficile à déterminer, mais dont il savait mieux que personne tenir le sceptre. Chaque fois qu'il présidait les dîners celtiques, il prenait des allures de pontife, et le contraste de son ironie impie et de son ton impérieux s'inspirait évidemment d'une profonde conviction de sa grandeur superbe.

Il ne sut jamais inspirer la sympathie. Les luttes intérieures de son âme aux prises avec le doute, sont restées secrètes et problématiques. A-t-il lutté ? A-t-il souffert ? En cela, il était beaucoup moins grand que Théodore Jouffroy, le martyr de la « sombre nuit de décembre[1] ». De Musset et de Vigny, les poètes de la « désespérance », ont eu des accents profonds, des cris généreux chaque fois que leur foi fut aux prises avec le doute : Renan plaisantait tout sim-

1. Renan parle de ses vœux, faits « au pied de l'autel, sous la main de l'évêque, au Dieu des chrétiens ». Mais c'est simplement « un souvenir, qui l'attriste sans le faire rougir ». Il ajoute : « A chaque pas que je faisais vers l'autel, le doute me suivait : c'était la science ; et enfant que j'étais, je l'appelais le démon », (*Avenir de la science*, p. 490).

plement, laissant croire que la destinée, la fin de l'homme, lui semblait une heureuse énigme.

Pascal s'effrayait à la pensée du mystère des choses, Renan souriait avec complaisance ; et cependant ces deux hommes ont agité les mêmes problèmes, sur le même terrain d'observation, avec une égale préoccupation.

La Mennais fut un prophète de colère dans les *Paroles d'un croyant*. Plus il s'éloignait de la foi catholique, plus cependant il luttait pour la conquête d'une vérité absolue. Il ne quitta l'Eglise que pour avoir été plus ambitieux qu'elle de certitude. Le traditionalisme, qu'il ne désavoua jamais, est un critérium dans lequel il espérait enfermer l'esprit de doute et d'irréligion : tant il avait soif de vérité ! Renan dédaigna, méprisa la vérité et jongla avec ses principes comme Gorgias le Sophiste avec ceux de la logique. La Mennais tomba tout d'un coup ; Renan glissa mollement sur la pente. La Mennais resta sombre et malheureux après sa chute, car ce prêtre pauvre et déchu n'était pas égoïste, il n'était qu'orgueilleux ; Renan mena la gaie vie, fut heureux, comblé de richesses, choyé par les puissances du jour, caressé de tous les mondains. La Mennais a écrit le *Livre du peuple* ; Renan n'aimait rien de ce qui larmoie et souffre. La Mennais a écrit les *Paroles d'un croyant*, vision étrange du malheur des temps ; Renan finit par *l'Abbesse de Jouarre*, et trouva ce monde riche d'une assez belle somme de bonheur. Tous deux moururent loin de vous, ô mon Dieu ! ils dorment sans la croix de votre Christ ! l'un abandonné de tous, l'autre emporté dans le tourbillon de l'apothéose que les païens décernaient aux humains, en les proclamant dieux !

De La Mennais il restera les efforts d'un puissant et généreux génie né pour croire : il sera permis aux générations futures de prendre, éparses dans son œuvre, des pierres qui pourront servir à l'édification de la vérité. Renan ne laissera rien que la négation, le doute, les ruines.

Les ruines ! Volney a écrit, il y a cent ans, un livre avec ce titre ; que n'a-t-il aujourd'hui un rejeton pour écrire le livre des immenses ruines morales, religieuses et sociales auxquelles Renan a travaillé avec acharnement ?

L'influence de cet homme a été effrayante, désastreuse, comme celle de Voltaire. La jeunesse des écoles, aux yeux de laquelle il était passé maître, a été imprégnée de renanisme ; rentrée dans ses foyers ou occupant des positions officielles, elle a conservé la sensualité, le désir des jouissances et du luxe, dont Renan lui a donné le goût aristocratique. Cet homme qui n'a que peu ou point aimé les petits, a inspiré son égoïsme à ses élèves. La haute destinée de l'art littéraire, qui consiste à élever les cœurs, il l'a confondue avec je ne sais quelle volupté de philosophe en chambre. Pour beaucoup, renanisme signifie épicurisme.

VII. — *La critique selon M. Renan.*

L'esprit général de la philosophie de Renan est la critique, dont il aimait tant à vanter les avantages.

Que faut-il entendre par la critique ? Renan ne l'a jamais dit d'une façon nette et explicite. C'était son secret professionnel ; c'était le don précieux dont la bonne nature l'avait gratifié. En réalité, chacun sait que la critique, sous la plume de notre écrivain, consiste dans l'expression indéfinie de la phrase, dans l'extrême variété des nuances. Elle tient autant de l'art que de la dextérité et du savoir faire.

A un point de vue plus élevé, elle consiste dans l'imprévu des rapprochements entre les idées, dans les contrastes que cet écrivain a su merveilleusement exprimer sans choquer l'esprit. Les quasi-contradictions, les réticences discrètes, sont les ressorts ordinaires du style renanesque. Platon n'a-t-il pas dit que l'esprit est chose ailée, dégagée des réalités contingentes ? Renan a vérifié cette belle pensée en allant jusqu'aux extrêmes.

Chez lui l'esprit n'est ni celui de Voltaire, alerte, fin, sans scrupule ni décence ; ni celui de Sainte-Beuve, nuancé comme les fleurs d'un pré, incisif ici, là souple et subtil ; il tient des deux, plus je ne sais quoi de la manière et des allures du serpent. Renan a posé pour la franchise, mais il ne l'a pas imposée ; il a eu des airs de gai vieillard, mais n'a pu faire croire à son calme intérieur.

Il aima les grandeurs, mais elles n'impliquaient pas chez lui le vrai libéralisme et le dévouement du cœur. L'ironie qu'il affectait venait du dédain plutôt que de la conviction d'être dans la vérité. Son scepticisme emprunte ses accents variés et troublants à la négation des principes et à l'affirmation dans la manière de les nier, ce qui le dispensait, apparemment, d'examiner les meilleures raisons des autres opposées aux siennes.

Dans la construction logique de ses phrases, Renan glisse entre les idées comme l'aiguille dans l'écheveau. Il les tisse avec des éléments qui se rencontrent inopinément, sans choquer l'imagination, mais en troublant ou en égarant le jugement du lecteur. Il écarte toujours les arêtes vives d'une pensée trop absolue, pour ne laisser en relief que les rayons prismés des idées nobles et élevées.

Car il ne faut pas négliger de dire que le procédé ordinaire de Renan consiste a faire intervenir sans cesse le divin, *l'idéal*, le merveilleux. Cet homme qui voulait mesurer Dieu à la toise de la science humaine, en parlait mieux et plus souvent qu'en parlent les sincères adorateurs. Autant il était irrévérencieux, impie, comme philosophe et comme critique, autant comme lettré il affectait des scrupules. J'estime que cette manière d'agir de sa part est une tartuferie indigne. Son génie malin est le génie du merveilleux, qu'il détruit en adorant chaque pierre précieuse qu'il détache de l'édifice divin.

Je ne m'étonne pas que ce procédé littéraire lui ait attiré plus d'admirateurs que tous les arguments et toute la science empruntée aux germanisants.

Parler de l'infini et du divin aux hommes rongés par le doute ; avoir constamment sur ses lèvres bénignes comme celles du prêtre le mot de religion, d'adoration, de culte, de prière, de poésie, de communion, d'art, d'idéal ; en parler en artiste, avec courtoisie, avec dignité, avec la fierté aristocratique d'un esprit qui se croit grand, prédestiné par la nature à donner l'explication de l'énigme éternelle des choses : n'est-ce pas user d'une rhétorique sans pareille, fascinatrice, troublante pour tous les lecteurs igno-

rants de la religion ? Les femmes surtout ne résistèrent pas à tant de grâce, à tant de douceur mystique. Les lectrices de la *Revue des Deux mondes* le savent.

Combien elles aimaient les séductions renanesques, les malicieux malentendus, les flatteries discrètes, les réflexions à double entente, et ce mot d' « amour » que Renan a écrit tant de fois, lui, l'homme le moins chaste du monde ! Qui dira combien d'âmes pures, prédestinées à d'autres méditations, à d'autres rêveries, ont senti leur foi s'attiédir après ces pernicieuses lectures ? Qui dira le venin perfide que peut répandre le rôle prêté à Carmenta, dans le *Prêtre de Némi*, rôle d'une séduction misérable, profonde, au milieu de choses saintes que le pieux profanateur souille de son ironie criminelle ? En effet, il y a, vaguement répandue dans toutes les pages de Renan, l'odeur d'une indéfinissable sensualité mêlée au mysticisme, aux choses saintes par excellence. Cette sensualité, qui flatte extrêmement les blasés, répugne vite aux âmes pures. Caro jadis a traité Renan de Célimène[1] : c'était un excès de courtoisie. Avec l'*Abbesse de Jouarre*, Renan ne laissa plus subsister de doute : il prit définitivement les poses d'une femme effrontée et impudente : *Turpe... senilis amor !*

Mais soit : laissons de côté ces lamentables misères. En réalité, je ne vois dans notre panthéon littéraire qu'un homme à la bouche d'or qui ait parlé un langage aussi beau que celui de Renan, c'est Fénelon. Même recherche de l'art, mêmes tendances libérales, même style à la fois imprégné des idées antiques et fait d'expressions modernes, même fascination sur son entourage, même poésie enchanteresse en prose, même attrait pour le merveilleux divin. Oh ! que ces deux hommes se ressemblent, à deux siècles de distance ! mais qu'ils diffèrent par l'âme et par le cœur ! L'âme de Fénelon fut d'un apôtre, d'un convaincu, d'un prêtre ; celle de Renan fut d'un sans-cœur, d'un ironique, d'un intellectuel, d'un fascinateur troublant, d'un destructeur sceptique.

L'esprit de Fénelon n'était si grand, si chimérique, com-

1. V. *Lettres sur les missions.*

me dans le *Télémaque*, que par excès d'ambition pour le bien, pour les réformes salutaires, pour la politique de justice et de paix. L'esprit de Renan ne protesta jamais contre nos malheurs. Il fut le serviteur fieffé d'un régime qui tue toute liberté de conscience et qui a érigé l'omnipotence ou la raison d'État en divinité. Il ne manifesta jamais un sentiment de vive indignation pour les causes malheureuses, et ne trouva de place, pendant l'année terrible, que chez Brébant, parmi les viveurs ! Son cœur ne fut jamais enthousiaste pour le bien. Fénelon, au dire de Bossuet, avait de l'esprit à faire peur ; mais c'était un esprit qui effrayait les despotes. Celui de Renan, qui était grand aussi, était surtout voluptueux, ironique, cette manière de vengeance la plus cruelle de toutes !

Je me plais à voir Renan suivant les inspirations de la grâce et de sa vocation première ; je l'imagine prêtre, plus doux que La Mennais, triomphant de son orgueil, attirant à lui une foule d'âmes. Il les dirige vers la sainteté : il les aime, ces âmes pures, et il en est aimé pour son immense talent, qu'il met au service de la foi. Je me plais à voir Renan évêque, supposition toute naturelle ; le voici prince de l'Église : ses discours, ses conférences, son inimitable talent de diction en fait le plus grand prélat du siècle ! Pour quelles causes va-t-il lutter ? A qui parlera-t-il ?

Sa vocation l'aurait porté vers les foules, qu'il a désenchantées de Dieu. Il aurait eu des paroles d'or pour les affligés et aurait séché les larmes de ceux qui pleurent ou qui ont faim. Il aurait résisté aux potentats, aux laïcisateurs, aux persécuteurs. Sa science, faite de convictions fortes, portée aux initiatives généreuses, animée de l'esprit des œuvres charitables, lui aurait inspiré mille créations bienfaitrices, écoles, crèches, ouvroirs, hôtels-Dieu. Il aurait été le grand évêque du XIXe siècle, savant comme Freppel, plus pénétré encore des Écritures que Plantier et Pie, philosophe comme Gerbet, prêt à la lutte comme Dupanloup, plus classique dans ses discours que Lacordaire, ayant l'onction pénétrante de Ravignan, adoré des petits, des enfants, des mères, de son clergé et des peuples : grand Dieu ! que ce

Renan aurait plus de mérites, et plus de gloire, généreusement acquise, que celui de l'Ecole normale.

VIII. — 1863 : La *Vie de Jésus.*

Vérifier dans la *Vie de Jésus* les critiques formulées plus haut est chose facile. Nous y trouvons la perfidie du procédé littéraire, la science mise au service de l'irréligion, une volonté arrêtée de frapper un coup mortel au christianisme dans l'adorable personne de son fondateur.

La *Vie de Jésus* parut en 1863. J'ai suffisamment montré que tout s'accordait à faire de cette publication en France, pays encore catholique, peu familiarisé avec les excès du rationalisme athée, l'événement capital du XIXe siècle, si l'on admet qu'un acte considéré comme le maximum d'irréligion puisse être placé dans les annales de l'Église.

Le livre parut au mois de juillet, époque la plus favorable pour le succès des romans. Il fut édité par la maison juive de Michel Lévy [1]. Pendant les mois précédents, des annonces vagues, alléchantes, étaient lancées de divers côtés par les journaux à la dévotion de Renan. Son voyage et sa mission en Syrie étaient l'objet de commentaires et d'espérances. Que rapportait le nouveau Celse ? Quelles étaient ses impressions sur le pays qu'avaient foulé les pas de Jésus ? Quels documents la bonne fortune avait-elle mis dans ses mains de savant et de judaïsant ? Telles étaient les questions posées par les revues, questions capables de mettre la curiosité de tous en haleine.

Le livre parut : ce fut un éclat de tonnerre ! D'un côté, on distingua un long bruissement de blasphèmes satisfaits ; de l'autre, des malédictions sans nombre. Personne ne resta indifférent ; ou plutôt, tous les indifférents, tous les ignorants, tous les demi-lettrés, tous les petits philosophes bourgeois sortis de l'Université, se rangèrent du côté de Renan. Il fut facile de voir que la foi des chrétiens avaient été frappée au point sensible et douloureux.

1. Renan, dans ses *Souvenirs*, fait beaucoup d'éloges de son éditeur. Il lui accorde qu'il a été pour une grande part dans son succès.

Environ vingt réfutations émanant d'hommes connus, protestants ou catholiques, répondirent sur le champ au nouveau pharisien. Mais ces réfutations prenaient le livre par le détail, s'arrêtaient à une foule d'erreurs subtiles, se ressentaient de l'improvisation, et manquaient toutes de l'élan, du sang-froid, de l'assurance hautaine dont Renan abusait si habilement dans son livre. Les antagonistes étaient des lutteurs, qui frappaient fort de tous côtés ; lui, au contraire, était un artiste aux allures désintéressées, le bon apôtre de la cause raisonnable contre la folie de la croix, le philosophe réservé et sage contre la superstition séculaire ; il était l'historien docte, calme, documenté, contre la légende et les traditions que vingt siècles de commentaires scolastiques et contradictoires n'avaient fait qu'embrouiller ! Etant donné l'ignorance des lecteurs, leur indifférence ou leur parti-pris contre la religion, Renan avait devant eux le beau rôle.

Le livre de la *Vie de Jésus* fit son chemin dans la bourgeoisie, dans le demi-monde, dans l'enseignement officiel. Il serait tout à fait puéril de révoquer en doute son succès éclatant : la collection des journaux et des revues du temps protesterait. Certains, dans un but louable, ont tenté de diminuer le scandale ; en réalité, Renan a triomphé contre le droit, contre la vérité, contre l'Homme-Dieu, comme au jour de la Passion les pharisiens triomphèrent, apparemment, du Christ ; Mgr d'Hulst a eu grandement raison d'insister sur ce point et de ne pas nier, comme d'autres, ce que l'histoire affirme.

J'ai écrit le mot « perfidie littéraire », en parlant de la composition de la *Vie de Jésus* et de son auteur ; il faut me justifier. J'appelle perfidie littéraire la façon dont procède notre philosophe quand il parle avec une allure de conviction et une assurance de croyant de ce qu'il a l'intention de détruire et de ruiner. Pourquoi débuter par une hymne — il n'y a pas d'autre mot — à l'âme pure de sa sœur Henriette, morte à Byblos, pendant leur excursion en Palestine ? pourquoi écrire que cette âme pure « repose dans le sein de Dieu » ? pourquoi parler d'immortalité, en tête

d'un livre fait pour détruire Dieu, l'âme et nos suprêmes espérances ?

En agissant ainsi, l'auteur ignorait-il l'impression équivoque, le malentendu qu'il allait produire sur l'esprit de ses lecteurs troublés ? Non, il les trompait sciemment, avec une étiquette menteuse, placée pour faire passer le contraire de ce qu'elle annonçait. Première perfidie.

Arrivons aux cinquante-neuf pages qui composent l'introduction : nouveaux procédés perfides. Renan ouvre l'Evangile et développe ce qu'il pense des documents racontant la *vie de Jésus*. Pensez-vous qu'il se montre irrespectueux, critique, tranchant ? Nullement. Cette introduction est un chef-d'œuvre d'habileté, le plaidoyer d'un avocat retors contre la meilleure des causes. L'auteur ne nie pas, il n'affirme pas, il raconte ce qu'il pense des quatre évangiles, des *Logia*, des écrits de Philon, de Josèphe, du Talmud, des Apocryphes. Il noie discrètement les Evangiles sous une masse de documents hétérogènes, secondaires, douteux, contradictoires. Il fait d'épaisses ténèbres dans l'esprit du lecteur, résout les plus grands problèmes avec un « peut-être », avec un « on dit », avec des adjectifs aussi élastiques que les mots « probable, possible ». Le lecteur ignorant s'y perd ; il est troublé, désorienté, sans issue dans le labyrinthe où le conduit le magicien. Désormais, il est tenu de croire tout ce qu'il va lire, ou de refermer le livre par prudence. Je cite ces quelques lignes, pour donner une idée du genre : « En Judée l'attente de Jésus était à son comble. De saintes personnes, parmi lesquelles *on* cite un vieux Siméon, auquel la *légende* fait tenir Jésus dans ses bras, Anne, fille de Phanuel, considérée *comme* prophétesse, passaient leur vie autour du temple, jeûnant, priant *pour qu'il plût à Dieu* de ne pas les retirer du monde sans avoir vu l'accomplissement des espérances d'Israël. *On sent* une puissante *incubation*, l'approche de quelque chose d'inconnu » (p. 18.). Telle est la manière d'écrire l'histoire d'après Renan. Il n'a jamais agi autrement...!

Mais avançons à travers l'œuvre : *Jésus dans l'histoire du Monde* est un chapitre général, une vue d'ensemble

sur les événements qui se déroulèrent au moment de son avènement. Les cultes et les superstitions du paganisme, le judaïsme ancien, le prophétisme, l'état du peuple d'Israël, sont traités de manière à faire croire que l'avènement de Jésus a été une chose toute naturelle, imposée par la nécessité et l'évolution des événements. Pour cela Renan ne ménage pas les négations, les tours de passe-passe ; ici, il nie le miracle, car l'Institut de France, dont il est membre, ne peut le constater en assemblée plénière, comme on constaterait la vertu d'un toxique ; plus loin, il supprime le quatrième Evangile, car S. Jean a écrit le dernier, et il fait preuve de préoccupations théologiques. Et tout cela est écrit avec une finesse de touche admirable, si elle n'était mise au service de la plus détestable des causes.

Jusqu'ici Renan n'a soulevé que des problèmes trop difficiles pour être saisis des ignorants ou trop vastes pour être résolus en un paragraphe de vingt lignes. Il montre pendant ces cent pages une impassible courtoisie bien propre à lui concilier tous les indifférents. Les négations, les doutes sont si timidement amenés, si discrètement exprimés, qu'il faut être versé tout à fait dans les questions religieuses pour en comprendre l'immense portée.

Mais voici que le ton change au deuxième chapitre : Jésus, dit tout à coup Renan, naquit à Nazareth, et non à Bethléem, comme l'Eglise avait toujours eu l'ignorance de le croire ; il n'y eut pas de recensement fait par Quirinus, comme le dit formellement saint Luc ; Jésus portait un nom très commun et très vulgaire. Quant à sa généologie, elle ne mérite pas d'être discutée ; il est bien le fils d'un charpentier ; il avait des frères et des sœurs qui se marièrent comme tout le monde ! En douze pages, sans discussion, les origines de Jésus sont ramenées aux plus vulgaires événements. Voilà le Jésus que l'Eglise place sur ses autels ! voilà celui qu'elle proclame le fils de Dieu et qu'elle adore !

Ces douze pages, avec leurs notes impossibles à vérifier, avec leurs allégations sans preuves, mensongères, forment à mes yeux le centre du livre. Il est évident que Renan en attendait un grand effet sur le public. Il lui a suffi de les

écrire pour atteindre son but : pas un seul d'entre les lecteurs, après les avoir parcourues et en les comparant à ce que disent l'Eglise et les quatre Evangiles, ne saurait plus croire à Jésus fils de Dieu. Le procès est fait, et la foi des imprudents est perdue !

Telle est la *Vie de Jésus* d'un bout à l'autre : le respect dans les formes, l'affectation d'un grand scrupule à paraître de bonne foi, et le doute, le procédé équivoque dans l'exposition des faits. Inutile d'aller plus avant, inutile de rappeler que Renan fait de Jésus un habile compétiteur de Jean le baptiste, le prêcheur rude du désert, un paranymphe dans les noces et près des femmes, un génie sombre et ambitieux, un vulgaire illuminé à la fin de sa vie, un enthousiaste ayant perdu les notions du juste et de la vérité lors de sa condamnation.

Les antagonistes de Renan ont repris une à une ses propositions et les ont comparées aux documents de l'histoire : quant à moi, je me proposais de retracer les façons, l'esprit de Renan, le milieu sur lequel il agissait avec la fascination d'un artiste, le prestige d'un savant et d'un talent supérieur.

Prise dans son ensemble, la *Vie de Jésus* ne peut être utile à personne. Elle n'est pas une histoire édifiante, quoi qu'en disent certains, qui se contentent de peu en pareille matière ; elle n'est pas une œuvre de science, puisque la science suppose la probité et la bonne foi, choses très discutables quand il s'agit de Renan ; elle n'est pas une œuvre de philosophie, car la philosophie suppose la foi dans un système, et le système de Renan est celui du doute, de l'irréligion. Quant à Jésus, l'objet de ce travail, Renan lui enlève toutes les qualités divines et humaines qui peuvent justifier un culte religieux. Qu'est donc la *Vie de Jésus* ? Un livre romanesque, réduisant l'œuvre du Sauveur aux visées d'un homme ...ux, et dont l'auteur parle avec la même exactitude que ...ète de la *Chanson de Roland* parle de Charlemagne et ...s institutions.

... n'entre pas dans le programme de cette étude de m'é...re davantage sur les autres travaux de Renan. Cha-

cun sait qu'il a publié une série de volumes considérables sur les *Origines du christianisme*, suivie d'une autre série embrassant l'*Histoire du peuple d'Israël*. Aux yeux de leur auteur, ces travaux tenaient une grande place dans son œuvre; cependant il les a écrits avec une négligence de style qu'on ne retrouve pas dans ses autres productions purement littéraires. La *Vie de Jésus* est le prototype de tout ce que Renan a réussi de mieux dans son genre incrédule et négatif; les autres volumes ne révèlent rien sur son esprit, sa méthode critique et son but qui ne nous soit connu. Aussi Renan n'a-t-il eu aucun disciple marquant dans cet ordre d'études théologiques et historiques [1].

IX. — *Les contradicteurs de Renan.*

Parler de Renan sans parler de ses contradicteurs ce serait laisser croire que l'homme de doute par excellence fut accueilli comme un révélateur, un prophète.

Certes, il caressa cet étrange espoir, tant les flatteurs lui firent perdre la notion exacte de la vérité. « S'il craignait pour son œuvre les étroits jugements de l'homme frivole, il était persuadé, disait-il, que les âmes vraiment religieuses finiraient par s'y plaire. »

Nullement : trente ans se sont écoulés depuis que parut la *Vie de Jésus*, et les assurances de Renan ne se sont pas vérifiées. Sans doute, on voit bien des impies, au sens étroit de l'orthodoxie catholique, on voit des mondains, des artistes, des lettrés qui se « plaisent » à l'œuvre de Renan, mais on ne voit qu'eux. M. de Pressensé a fort bien dit : « Quant à la haute édification que doit produire la nouvelle *Vie de Jésus*, je ne pense pas qu'on prolonge cette plaisanterie, et qu'on nous demande encore beaucoup de reconnaissance pour un auteur qui déclare Jésus adorable dans le sens où, dans le monde, on le dit d'une jolie femme. Il n'est pas de cœur chrétien qui se laisse prendre à ces fallacieux hommages, et ne soit blessé dans ce qu'il a de plus intime. Ceux qui

1. Sur les négligences de style de Renan voir l'excellente critique de M. Edmond Biré : *Gazette de France*, octobre 1892.

s'en étonnent et s'en scandalisent prêtent à rire au critique élégant qui a parfaitement mesuré l'effet qu'il voulait produire. »

Le monde renanisant, si considérable soit-il, ne constitue pas la portion religieuse de notre temps; il forme la portion maladive atteinte de religiosité, selon le mot juste de Guizot. On attendra toujours, on attendra vainement que les sectateurs de Renan comptent un Vincent de Paul, un Ozanam, une petite-sœur des pauvres. Renan, en prétendant être religieux « comme il convient [1] » , et surtout en affectant de vouloir exprimer la juste quantité de foi chrétienne qui doit satisfaire aux exigences énormes de l'humanité en matière de charité, d'éducation, de direction, d'union sociale, de force morale, a bien voulu se tromper et a trompé ses lecteurs. Les faits sont là : les contradicteurs, que dis-je? les antagonistes n'ont cessé d'élever la voix contre le renanisme. Des savants, des âmes d'artiste et de moralistes continuent de protester.

Je me propose de montrer que la plupart, pour ne pas dire tous les contradicteurs de Renan, ont agi avec lui comme avec un homme d'une sincérité douteuse.

Je compte parmi ces contradicteurs des hommes d'une valeur supérieure, d'une science indiscutable : M. Henri Wallon, le P. Gratry, E. Caro, Mgr Meignan, Mgr Freppel, Guizot et de Pressensé. Tous ont écrit leur réfutation de la philosophie religieuse de Renan dans l'année même où parut la *Vie de Jésus*.

M. Henri Wallon, secrétaire perpétuel de l'Académie des inscriptions et belles-lettres, que des études sérieuses sur l'antiquité et les origines chrétiennes avaient préparé au rôle difficile de contre-critique, s'est placé sur le terrain de l'histoire. *La vie de Jésus et son nouvel historien* [2] suffit aux hommes de bonne foi pour voir de quel côté doit pencher la balance de la justice et de la vérité. Ce livre et la *Croyance due à l'Évangile*, du même historien, forment un arsenal de discussions pressantes, détaillées, documentées, sur les mille

1. Voir : *Marc-Aurèle* : la conclusion.
2. Chez Hachette, in-12, 1864.

points où Renan essaie de surprendre la sincérité de ses lecteurs. Sans doute, M. Wallon ne procède pas par des considérations théoriques et philosophiques, mais il suit pas à pas la trame des événements dont parle Renan. C'est beaucoup, quand on songe que très-peu d'écrivains étaient alors en état de faire cette contre-épreuve en 1863.

On me saura gré de reproduire ici, sans commentaire, les conclusions générales de M. Wallon : « Résumons notre sentiment sur ce livre. Nous l'avons examiné au point de vue de la critique et de la composition. Est-ce un roman ; est-ce une histoire ? Nous n'y avons point trouvé les conditions essentielles de l'histoire. L'histoire veut que l'on discute d'abord ses sources ; l'auteur se réduit en cette matière à des affirmations sans preuves, renvoyant la discussion à une autre fois. L'histoire, témoin de la vérité, *testis veritatis*, comme la définit si bien Cicéron, veut avant tout que l'on respecte les textes. Nous avons vu, sur ce point, la théorie de l'auteur et comme il en use, sollicitant les textes, et au besoin les forçant, les faussant. L'histoire veut que l'on observe rigoureusement l'ordre des faits : c'est la première règle à suivre, sans doute, quand on en veut marquer la génération pour en déduire les conséquences et en faire un système. L'auteur, parce qu'il y a là des difficultés à éclaircir, déclare que tout est en confusion ; il supprime toute la chronologie des Évangiles, se donnant ainsi carte blanche pour distribuer tout à son aise les traits qu'il interprète, d'ailleurs, ou imagine à son gré. Et quelle foi peut-on avoir en sa « divination », quand on sait par tous ses écrits de quelles idées philosophiques il s'inspire ? quelle confiance en sa critique même, quand la vérification des textes qu'il cite nous a fourni tant de fois le contraire de ce qu'il y croyait voir ?

« Que dirons-nous d'ailleurs de la conception du sujet ? Qu'est-ce qu'une histoire des origines du christianisme où la pensée chrétienne est absente ? Et comment concevoir la vie de Jésus, quand on commence par en effacer le signe de la rédemption ? Qu'est-ce qu'un Jésus qui n'est pas le Sauveur ? un Jésus qui n'est pas appelé une seule fois Jésus-

Christ dans tout le livre ; car on lui dénie d'être l'oint du Seigneur ? Ce sera un rabbi comme les autres, « il est vrai, le plus charmant de tous », mais peut-on dire le plus honnête ? un rabbi qui débute par un faux, qui se dit le Messie et ne l'est pas, et qui, voulant faire croire qu'il l'est, a recours, pour réussir, à la supercherie et au mensonge ; qui entraîne les simples, mais qui se heurte vainement contre les docteurs, s'exalte par l'opposition et s'emporte aux excès dans sa lutte contre la société qui lui résiste : si bien que, s'il accable de ses traits ses ennemis, s'il leur « porte jusqu'au fond des os le feu et la rage », il soulève d'implacables haines, et que l'auteur nous expliquera sa mort, disant : « Il était juste aussi que ce grand maître en ironie payât de la vie son triomphe ». Quelle idée gardera-t-on de sa vie, quand de si belles maximes, où la seule pensée du bien respire, sont déshonorées par de tels moyens employés en vue du succès ? et quelle impression fera sa mort, quand c'est là toute la pensée d'expiation qu'on rattache à son sacrifice, quand c'est pour ses fautes et non pour les nôtres qu'il est crucifié ? Comment atteindre dès lors à la hauteur où le simple récit des évangélistes a porté la victime ? Où trouvera-t-on de quoi remplacer dans ce tableau l'accomplissement des prophéties, et quels artifices de langage produiront jamais l'ébranlement imprimé dans nos âmes par cette parole suprême qui tombe de la croix : « Tout est consommé, *Consummatum est* ! »

« La *Vie de Jésus* n'est donc pas une histoire ; et le *Siècle* lui-même n'y contredit pas : « C'est un roman, a-t-on dit : soit ; et ce livre ne pouvait guère être autre chose ». Avec ces principes et cette méthode, j'en tombe d'accord.

« L'auteur suit Jésus dans sa carrière : mais rien n'est plus difficile que le roman historique. L'histoire vient à chaque instant se heurter à la fiction, et d'autant plus que le roman a la prétention d'être de l'histoire. Que si avec cela l'auteur est un érudit, c'est bien autre chose encore ; car le roman d'érudition est assurément le pire des romans historiques : les réminiscences des grands classiques ou du Talmud viendront se jeter à travers le récit, et se disputer, dans

les endroits les plus pathétiques, une âme qui ne demande qu'à être émue. Mais le livre de M. Renan n'est pas seulement un roman d'érudition historique, c'est un roman philosophique et religieux : tel est son objet et sa raison d'être. Dès ce moment la scène est envahie; la dissertation, qu'on avait consignée au dehors, a bientôt rompu les barrières, et nous voilà aux prises avec la théorie : elle se raccroche à tous les incidents, elle se glisse dans toutes les fissures; elle empoisonne tous les tableaux. Otez le fard et toutes ces fines essences dont l'auteur fait usage pour parer son jeune maître, et vous trouvez sous le masque de ce « charmant docteur » les traits choquants d'un professeur d'athéisme, enseignant qu'il n'y a de Dieu que l'idée qu'on en a en soi-même, et que l'âme « pourrit » avec le corps.

« Ne croyez pas vous donner avantage vis-à-vis du public en faisant de l'apostasie la condition d'une histoire sincère ; et surtout n'annoncez pas un cinquième évangile ! Un évangile qui parlerait de la naissance de Jésus-Christ pour supprimer sa divine génération et profaner la virginité de sa mère ; qui exposerait ses miracles pour y montrer l'œuvre du charlatan, ses prédictions pour affirmer qu'elles ont été « convaincues du mensonge », et sa doctrine pour y signaler les lois de la nature méconnues, les droits du sang, de la société et de la famille foulés aux pieds ; qui montrerait que le royaume de Dieu n'a jamais dû exister que sur la terre, et trouverait dans la doctrine même de la résurrection un argument contre la spiritualité de l'âme et contre son immortalité ; qui décrirait enfin l'agonie de Jésus pour y chercher un doute sur sa mission et sur son œuvre, et sa mort pour nier sa résurrection : ce cinquième évangile n'aurait qu'un nom, dans toutes les communions chrétiennes, « l'Evangile selon Judas ».

J'ai cité très longuement M. Wallon ; c'est qu'à lui seul il résume la critique indépendante et vraiment savante qui a été donnée du livre de Renan.

Edmond de Pressensé, protestant indépendant, mais aussi homme de conviction et d'intelligence, publia une brochure extrêmement remarquable contre Renan. Plus tard, dans

une longue introduction à son savant livre *Jésus-Christ* (1866), il reprit les mêmes arguments. Voici comment y est jugé l'auteur de la *Vie de Jésus* : « M. Renan a beau couronner de fleurs, et des fleurs les plus embaumées, le front du Christ, il ne le laisse pas moins sous l'inculpation de s'être prêté à tromper son peuple, ses disciples et le monde. Il est vrai que cette inculpation n'en est pas une à ses yeux, car la sincérité, même en religion, lui paraît une petite vertu, au fond une vanité. Il le reconnaît pour lui-même. Aussi est-il fondé à dire que lui seul était capable de comprendre Jésus, pourvu qu'il s'agisse de celui qu'il a inventé presque de toutes pièces, créature poétique, charmante, confondant la religion avec un idéalisme tout esthétique, adoré d'un aimable cortège de femmes exhaltées, qui arrosent ses pieds de parfums, se laissant porter par le flot d'un enthousiasme enfantin à une dignité qu'il accepte sans y avoir droit. Il joue ce rôle, qui lui a été dévolu après coup, avec ce mélange de duplicité et de fanatisme qu'on retrouve chez tous les fondateurs de religion au sein d'une humanité qui aime à être dupée. » — « Tout compté, la *Vie de Jésus* de Renan, avec toute la magie de son style, me semble une des tentatives les plus manquées que je connaisse de reproduire ce grand passé. C'est par excellence l'Evangile apocryphe du dix-neuvième siècle, plus distant en réalité de la vérité historique que l'Evangile de Thomas ou que les *Acta Pilati*[1]. »

Certains, tout récemment encore, ont prétendu que l'*Examen critique* de la *Vie de Jésus*, par l'abbé Freppel, est inférieur à ce que ce grand lutteur était capable de donner[2] ; j'ose m'élever contre ce jugement. L'abbé Freppel était bien préparé pour entrer dans la lice. Il se plaça sur le terrain où Renan semblait inattaquable ; il l'accabla des coups d'une redoutable ironie. La nonchalance du style, la mollesse des libres allures du romancier improvisé théologien, les affectations de pruderie, les poses de gentillesse prêtées au divin héros de l'Évangile méritaient d'être flagellées sans

1. Introduct. p. 9 et 13, 7e édition 1884.
2. V. *Correspondant*, 10 avril 1892, p. 8.

merci. Relisez les pages de Mgr Freppel : vous verrez comment elles décrivent un Renan qui n'a fait que s'accentuer. Par là elles sont vraies d'une vérité pleine d'ironie et de malice. Vapereau, dont on connaît la sympathie pour le renanisme, déclare que l'*Examen critique* de l'abbé Freppel « est la plus sérieuse des réfutations du fameux livre de Renan. » Je me tiens à ce jugement, et j'ajoute qu'il est regrettable, pour l'auteur de la *Vie de Jésus*, d'avoir eu un antagoniste aussi fort contre soi.

Il me resterait à parler de M. Caro et du P. Gratry. En ce qui concerne le premier, j'ai dit ailleurs ma pensée sur l'*Idée de Dieu*, où l'auteur a jugé supérieurement Renan. Quant au P. Gratry, ses livres et surtout les *Sophistes* sont dans toutes les bibliothèques. On y relira avec plaisir ces pages admirables d'onction et de verve où le métaphysicien trace le portrait du sophiste par excellence : « Cet état mental, infirme, fatigué, ramolli, cédant à tout, et vacillant de tout à tout, existe parmi nous. C'est bien évidemment celui qui a dicté ce livre. Voilà bien la logique réelle, effective de cette *Vie de Jésus.* » — « Il y a l'entreprise avouée de transformer la métaphysique, la logique, tout l'ensemble de l'esprit humain, et d'établir qu'il n'y a, du moins quant à présent, ni Dieu ni âme, ni vrai ni faux, ni bien ni mal. C'est à cette entreprise que M. Renan a cru pouvoir contribuer par la *Vie de Jésus*. Là il veut ou paraît vouloir établir l'identité du christianisme et du matérialisme, l'identité de l'athéisme et de la religion, celle du dédain et de l'adoration, et même, jusqu'à un certain point, l'identité de la divinité et de la non-divinité du Christ[1]. » — « Il était réservé à Notre-Seigneur Jésus-Christ, en ces derniers temps, de tomber aux mains des sophistes. Il lui restait à se voir saluer, insulter, souffleter en même temps. Les mêmes hommes lui disent sous nos yeux : O roi des hommes, salut ! et en disant cela ils le soufflettent. Ils le saluent avec réserve et le soufflettent avec modération. Ce sont des hommes d'identité : pour eux, salut et soufflet sont même chose. Ce pro-

1. *Les sophistes*, p. 172, 1864.

dige est nouveau, parce que, depuis deux mille ans, c'est pour la première fois que reparaît, dans l'histoire de l'esprit humain, la monstruosité d'une école sophistique [1]. »

L'un des plus redoutables antagonistes que rencontra l'école critique, et en particulier Renan, fut M. Guizot.

Guizot, à la fois homme d'état, orateur, historien et grand chrétien, publia de 1861 à 1868 quatre séries d'études religieuses comprenant : la crise, l'essence et les origines historiques de la Religion chrétienne. Ce sont des ouvrages supérieurs, à la fois philosophiques et théologiques. Quoique d'un protestant, ces livres méritent d'être placés parmi les meilleures œuvres de polémique et de critique parus en ce siècle.

M. Guizot s'est élevé surtout contre la négation du surnaturel chrétien. C'est un point de vue vaste, qu'il occupe en maître. Les limites de la science humaine, la révélation, le miracle, le surnaturel dans l'adoration, la prière et les espérances éternelles, que Renan et son école ont niés, Guizot les défend avec une éclatante supériorité de dialectique, et une science qu'il serait difficile de trouver en défaut. Quand même l'école critique n'aurait rencontré que ce penseur en opposition avec elle, elle aurait dû en tenir compte et lui donner satisfaction. Elle ne l'a pas fait, jugeant sans doute sa position trop difficile pour affronter un débat périlleux.

Il serait trop long de faire des coupures dans les livres de M. Guizot. Je me borne à une seule ; elle suffira pour montrer quel esprit solide, quel âme de chrétien convaincu il opposa aux vagues et flottantes théories de la critique.

« Certainement le sentiment religieux, le rapport intime et personnel avec l'ordre divin est essentiel et nécessaire à la religion ; mais la religion est autre chose encore, et bien davantage. L'âme humaine ne se laisse pas diviser et réduire à telle ou telle de ses facultés, qu'on choisit et qu'on exalte en condamnant les autres au sommeil ; l'homme n'est pas seulement un être sensible et poétique qui aspire à s'élancer, par l'imagination et l'amour, au delà du monde matériel et actuel ; il pense en même temps qu'il sent ; il veut connaître

1. *Les sophistes*, p. 208.

et croire aussi bien qu'aimer ; ce n'est pas assez, pour lui, que son âme s'émeuve et s'élève, il a besoin qu'elle se fixe et se repose dans des convictions en harmonie avec ses émotions. C'est là ce que l'homme cherche dans la religion ; il lui demande autre chose que les jouissances nobles et pures, il lui demande la lumière en même temps que la sympathie ; si elle ne résout pas les problèmes moraux qui assiègent sa pensée, elle peut être une poésie, elle n'est pas une religion. » — « Je ne puis contempler sans émotion les troubles de ces âmes élevées qui essayent de trouver, dans le sentiment religieux seul, un refuge contre le doute et l'impiété. Il est beau de conserver, dans le naufrage de la foi et le chaos de la pensée, les grands instincts de notre nature, et de persister à ressentir les besoins sublimes dont on n'obtient pas la satisfaction. Je ne sais à quel point des esprits éminents peuvent ainsi combler, par leur sensibilité et leur ferveur sensible, le vide de leurs croyances ; mais qu'ils ne se fassent pas illusion : pas plus sur les intérêts de leur avenir spirituel que sur ceux de la vie actuelle, les hommes ne se payent d'aspiration stériles et de beaux doutes ; les problèmes naturels que j'ai rappelés seront toujours le grand fardeau des âmes, et le sentiment religieux ne sera jamais la religion suffisante du genre humain [1] ».

Pour Dieu, la belle psychologie chrétienne ! L'œuvre de Renan n'eût-elle provoqué que ces pages qu'il ne faudrait pas trop lui en vouloir. Quel contraste entre sa prose serpentante et les phrases graves, pleines de conviction et de force de M. Guizot ? Le premier procède du doute, le second puise ses inspirations et sa philosophie dans le dogme chrétien. Toute la différence est là.

On raconte que Renan, quelques mois avant l'apparition de la *Vie de Jésus*, eut l'occasion de faire visite à Mgr Meignan, évêque de Châlons ; il en profita pour offrir l'hommage de son livre à l'ancien professeur de Sorbonne, avec quelques mots de dédicace. J'ignore quel a été l'accueil du prélat ; mais ce que chacun peut dire, c'est que dès ce mo-

1. *Méditations sur l'essence de la Religion chrétienne*, p. 7 et 8, édition de 1864.

ment Renan rencontra le plus courtois, le plus intelligent, le plus patient et le plus complet de tous ses contradicteurs ? Toutes les grandes publications de l'évêque ont été consacrées à étudier les évolutions, les idées, les erreurs de Renan et de l'école critique. Du reste, on ne saurait révoquer en doute que la chose n'en valût la peine.

Si Renan est le Celse des temps modernes, le cardinal Meignan en est l'Origène. Son style grand, calme, périodique en certaines pages ; sa science, très au courant des découvertes venant de l'étranger ; un esprit critique qui sait ménager les préjugés, dévoiler les malendus et discuter avec liberté les problèmes les plus subtils : telles sont les qualités qui assurent à l'archevêque de Tours une place parmi les princes de la littérature chrétienne.

Il fit ses débuts dans le livre *M. Renan refuté par les rationalistes allemands*, 1863. Puis il publia successivement : *Les Evangiles et la critique au* XIXe *siècle*, 1864 ; *Les prophéties messianiques*, 1878 ; *Le Monde et l'homme primitif selon la bible*, 1869 ; *Salomon, roi et prophète* ; *L'Irréligion systématique*, parue dans le *Correspondant*[1]. C'est dire que Mgr Meignan a suivi pas à pas Renan aussi bien dans les questions de l'ancien que du nouveau Testament. C'est précisément en cela que son œuvre offre un caractère apologétique complet, qu'on peut opposer à l'œuvre générale de la critique négative.

Tels sont les contradicteurs éminents de M. Renan. J'ai dit plus haut que près de vingt voix s'étaient élevées pour protester contre la *Vie de Jésus* : on me saura gré de rappeler les plus éloquentes. Ce sont autant de réparations et de témoignages de foi qui doivent rester dans les annales du XIXe siècle.

Les écrivains dont je rapporte ici les noms écrivirent en 1863 et en 1864. M. Augustin Cochin, membre de l'Institut, publia : *Quelques mots sur la Vie de Jésus de M. E. Renan*. L'académicien et publiciste Poujoulat est l'auteur d'un bon *Examen de la Vie de Jésus*. Le journaliste Laurentie

1. 10 mai 1886.

donna une série d'articles sur le *Livre de M. Renan*. On lit encore avec fruit, de M. Henri Lasserre, *L'Evangile selon Renan*; de M. Auguste Nicolas, *La divinité de Jésus-Christ*; de M. H. Larroque, *Opinions des déistes rationalistes sur la Vie de Jésus*. Les évêques d'Arras, de Grenoble, Mgr Plantier de Nîmes, l'archevêque de Paris, le P. Félix et d'autres écrivirent également des réfutations pleines de sens, de raison et de force. Enfin Mgr Dupanloup et Louis Veuillot composèrent chacun, dans un but d'édification, une *Histoire de Notre-Seigneur Jésus-Christ*.

Tout un engagement de débats et de polémiques surgit en quelques mois. Ces écrivains n'hésitent pas à se prononcer sur la sincérité de M. Renan, qu'ils mettent en doute. Ils stigmatisent ses procédés de logique, sa manière d'écrire l'histoire, son genre inouï d'interpréter les textes et les documents.

Dès lors les esprits français furent divisés en deux camps. De même qu'à la fin du XVIII[e] siècle on distingua les philosophes encyclopédistes et déistes, par opposition aux hommes de foi chrétienne; ainsi, à partir de 1864, on distingua dans les lettres, dans les journaux, dans les facultés universitaires et à l'Académie, l'école positiviste et critique, ouvertement opposée aux institutions chrétiennes de l'école franchement spiritualiste[1].

Depuis, cette école a fait de grands pas, à la faveur des révolutions politiques; elle compte des représentants puissants, doués d'un grand esprit pratique et décidés à lutter contre le Christianisme et l'Église avec toutes les armes que la force et l'absolutisme mettent aux mains des despotes. Rien ne les retient: ni les remords, ni le triste spectacle de la liberté de conscience violée dans ses plus chers intérêts, ni l'effondrement matériel et moral que prépare toujours une

1. C'est pour préciser cette situation que Mgr Dupanloup publia l'*Avertissement à la jeunesse et aux pères de famille*, où l'évêque condamnait le matérialisme et l'athéisme de Littré, de Renan, de Maury et de Taine; en 1868, il publia sur le même sujet l'*Athéisme et le péril social*. Deux ans plus tard les événements se chargèrent de prouver qu'il ne s'était pas trompé.

lutte passionnée contre des idées fondamentales et des institutions nécessaires à la paix des sociétés humaines.

Beaucoup ont nié la sincérité de Renan, d'autres l'ont défendue, surtout vers le déclin de sa carrière : je crois qu'il faut s'entendre et qu'il y a lieu à distinction. Il est probable, pour ne pas dire certain, que Renan fut de bonne foi dans la première période de sa vie de doute et de rationalisme. Comme l'a dit Mgr d'Hulst, l'apologie catholique[1], après les polémiques traditionalistes, ne répondait plus aux besoins de la critique historique dont Renan fut en son temps plus que personne au courant. Ses lectures précoces des Allemands, de Baur et de Strauss, troublèrent sa foi et finalement la lui enlevèrent. Ce sont ses propres aveux dans les *Souvenirs d'enfance et de jeunesse*.

Le livre de l'*Avenir de la science*, que Renan publia seulement en ces derniers temps (1890), garde le ton de la discussion sincère[2]. C'est un « intellectuel », un idéologue qui parle suivant les inspirations du rationalisme. On sent que la science allemande l'a conquis d'emblée, sans lutte et sans remords. Il n'y a pas que lui qui ait succombé de cette manière.

J'estime que Renan, perdant la foi dans ces conditions, sous l'impulsion d'un instinct scientifique très vif, qui l'entraînait à vérifier selon l'œil étroit du savoir humain des arguments vieillis, très controversés, a été de bonne foi. Mais cette période de travail intérieur, d'essai et de reconstitution philosophique ne forme pas tout Renan. Il y a une gran-

1. J'ai étudié ailleurs la crise que subit la philosophie du clergé, en rappelant les condamnations successives du traditionalisme de La Mennais, du fidéisme de Bautain, des ontologistes. De 1830 à 1865 s'écoule une période de tâtonnement très préjudiciable à l'unité et aux succès de l'apologie catholique. Renan subit cette crise et succomba. Il n'est pas le seul. Voir notre *Introduction à la philosophie du clergé au dix-neuvième siècle*, série d'articles parus dans la *Défense*, 1891.

2. *L'avenir de la science* fut écrit en 1848 ; c'est le livre où Renan exprime avec franchise les lignes essentielles de son système. Voir le chapitre I: une seule chose est nécessaire ; III: la science positive peut seule fournir les vérités vitales; XVII : qu'il y a une religion dans la science; XXII : foi à la science ; Hermann : ou portrait de Renan par lui-même; enfin le dernier chapitre, où l'auteur retrace les luttes intérieures de son âme abandonnant la foi.

de différence de ton dans ses œuvres postérieures à 1860. On peut s'en convaincre en relisant les *Études d'histoire religieuse* (1857) et les *Essais de morale et de critique* comparés à la *Vie de Jésus*[1]. Il semble certain qu'un sentiment nouveau prit forme dans l'âme du philosophe. En constatant les tâtonnements, la crise générale de l'apologétique catholique, il se dit qu'il pourrait jouer un rôle dans la direction de l'opinion religieuse contemporaine. Donner du christianisme une formule rationaliste[2], tout en gardant son esprit mystique, ses éléments poétiques, ne pouvait qu'intéresser les contemporains sceptiques, curieux et blasés. Renan suivit cette veine. Que dis-je ? il se flatta d'en tirer tous les profits possibles, nonobstant le rôle équivoque qu'il lui faudrait jouer.

Sur cette pente il alla plus loin qu'il ne voulait, ou plutôt son ambition d'artiste et de lettré dépassa de beaucoup ses convictions et sa bonne foi scientifique. L'esprit qui dicta en 1848 l'*Avenir de la science* était sincère, celui qui dicta la *Vie de Jésus* ne l'était plus ! Engagé dans cette voie si flatteuse pour son talent, le lettré, le romancier, l'artiste, le poète prit le dessus sur le savant et le germanisant. Il nia plus qu'il n'aurait nié comme philosophe et comme historien. C'est ce qui arriva pour tous les livres postérieurs à la *Vie de Jésus*. Aussi personne ne s'est trompé, en ce temps-là, sur la sincérité équivoque de l'auteur.

Renan n'eut donc ni la bonne foi maladive de Jouffroy, ni la colère irréfléchie de Michelet, ni l'entraînement de parti de Cousin, ni ce respect mêlé de doute et de réticence que manifeste toujours M. Jules Simon quand il s'agit des dogmes chrétiens. Nier sa sincérité est donc chose facile; affirmer sa bonne foi l'est également. Dans cet être complexe, peu explicite, double, il y a du oui et du non. Seulement, sa bonne foi et sa sincérité ne furent ni la bonne foi ni la sincérité de tout le monde !

1. L'abbé Cognat, dans ses articles sur *Renan hier et aujourd'hui*, partage cette manière de voir, qui met d'accord les amis et les antagonistes de Renan. Voir *Correspondant*, 10 mai 1882.

2. Renan avait conçu le plan général de ses études sur le christianisme avant 1848, et il le donne dans l'*Avenir de la science*, p. 179.

Le cardinal Newman a écrit : « Quiconque touche irrévérencieusement aux choses de la foi, s'expose à des remords ; il pèche sciemment, même aux yeux de la morale simplement naturelle. » Ne discutons pas la sincérité de Renan ; d'après ce principe, son crime est évident : il a blasphémé, peu importe de quelle manière.

X. — *Conclusion.*

M. Melchior de Vogüé « doute qu'on puisse décider, avant cinquante ans au moins, si M. Renan a servi l'idée religieuse, comme il l'affirmait sans relâche, ou s'il l'a desservie, comme le déplorent les avocats de l'Eglise, qui ressentent douloureusement une blessure momentanée[1]. » En effet, il est difficile de savoir dans quelle proportion la critique incrédule, abusant de ses principes négatifs contre les origines chrétiennes, a été favorable au progrès ou au recul de l'apologétique catholique. Cependant, *a priori*, la vérité doit avoir gagné en passant par le creuset du doute et de la discussion. La vérité se flatte de n'avoir jamais été sans rencontrer de puissants adversaires : la lutte est la condition de son existence, c'est la vie qui répare à chaque instant ses pertes.

Sous la Restauration, l'Eglise eut contre elle le gallicanisme et les restes du jansénisme unis aux demeurants de la Révolution. Cette alliance inattendue travailla à convaincre les masses populaires que l'accord de l'Eglise et de l'Etat n'est légitime qu'autant que celui-ci asservit l'autre. Les ordonnances de 1828 et la révolution de 1830 ont été faites suivant ces principes. La Mennais survint : sa voix éloquente dissipa les préjugés des vieilles écoles.

Il professa que l'Eglise constitue le lien social par excellence, lien nécessaire à la félicité des peuples. L'intempérant apologiste entrait en compromission avec la Révolution contre les puissances séculières, persécutrices, ou trop peu soucieuses du bonheur du peuple. Peu importe, le succès

1. V. *Heures d'histoires.*

ne se fit pas attendre. Dès 1833, les doctrinaires au pouvoir durent céder la liberté de l'enseignement primaire. En 1848, le clergé était populaire; Lacordaire, Montalembert, de Falloux obtinrent la liberté de l'enseignement secondaire en 1850.

La revanche des doctrinaires, éclectiques et universitaires, se fit sur le terrain philosophique. Ils acceptaient, sous l'étiquette de spiritualisme, la théodicée, la morale et la psychologie chrétiennes : c'était tout. Ils niaient la révélation, le surnaturel, le miracle, l'efficacité de la prière, la grâce, en un mot, la rédemption du Christ. En 1867, au moment où le P. Gratry soutint une vive polémique contre M. Vacherot, l'opposition philosophique était à son paroxisme.

Ces nouveaux adversaire suscitèrent une nouvelle génération d'apologistes. C'était les abbés Maret, de Valroger Cognat, Augustin Bonnetty, les ontologistes, Mgr Baudry, Mgr Hugonin, M. Fabre d'Envieu, mais surtout le P. Gratry. C'est de ce dernier que procèdent Th.-H. Martin, Charles Jourdain, Caro, Rondelet, Méric, Heinrich, Charaux, de Laprade, Albert de Broglie, de Margerie, Ollé-Laprune, et beaucoup d'autres spiritualistes.

Mais pendant que le spiritualisme chrétien réduisait au silence respectueux l'école éclectique, un autre adversaire se dressait parallèlement : je veux dire la critique historique et biblique, l'école de Renan, de Schérer, de Réville, de Havet, des germanisants. Elle prit les devants, dans les conditions que j'ai rappelées plus haut. Très peu d'écrivains ecclésiastiques étaient préparés pour ce nouveau rôle d'apologiste, rôle ingrat, qui demande du style, de la liberté d'esprit, en même temps qu'un attachement profond aux doctrines catholiques.

Depuis trente ans, en effet, tout semble nécessiter une évolution de la science croyante dans la manière de lutter contre l'incrédulité scientifique. Les découvertes faites en Orient depuis Champollion ont pris des proportions immenses, inattendues. On a mis en évidence des documents parallèles ou même antérieurs à ceux de la Bible. Ils affirment son

authenticité, mais ne permettent plus de l'interpréter dans sa composition primitive comme le faisaient Bergier, Duclot, dom Calmet et Bossuet, contre les « libertins », les encyclopédistes, Voltaire, Volney ou Dupuis.

En même temps, des découvertes archéologiques faites dans les catacombes de Rome, dans la péninsule italique, en Palestine, dans la province de Carthage, ont confirmé ou infirmé certaines traditions touchant les origines de l'Eglise et les mœurs chrétiennes pendant les premiers siècles de notre ère. En troisième lieu, une nouvelle science a pris définitivement place dans les programmes de toutes les universités du monde : c'est la science des *religions comparées*. On ne peut nier son importance, les services qu'elle est appelée à rendre à la vérité historique. Si j'excepte quelques écrivains catholiques trop peu connus encore, cette science est restée entre les mains de leurs adversaires.

Il faut donc convenir que les événements ont singulièrement favorisé Renan et son école. A la fin de sa carrière, Renan n'était plus à la hauteur des progrès si rapidement accomplis dans l'ordre des sciences religieuses dont je viens de parler, assyriologie, archéologie, étude des textes, épigraphie ; mais il a sûrement été le promoteur écouté de cette révolution. En ce sens, Renan a été un précurseur. Il a servi la vérité historique en contraignant les savants sérieux à rectifier ses négations, ses doutes, ses critiques de détail. Il a réveillé de son assoupissement, sur ce point, l'apologie catholique.

J'ai dit ailleurs que Renan avait également fait preuve d'un certain mérite en cessant d'attaquer le christianisme avec les armes usées des encyclopédistes. Sous la Restauration, voire même sous le gouvernement de juillet, les polémiques religieuses revêtaient encore un caractère d'acrimonie injurieuse, avec des procédés plats et en termes indignes : certains livres de Michelet en font foi. Renan garda constamment une certaine bonne tenue en face de la religion. Doué d'un esprit fin, fait pour les belles choses de l'esprit, il a élevé très haut le ton des débats religieux. Aussi on le vit bien quand Ernest Havet, le fâcheux disciple, essaya de chausser

les souliers du maître : ses allures pourfendeuses parurent si gauches que même les amis détournèrent les yeux pour ne pas rire.

Renan sut rester spiritualiste dans ses termes et dans son esprit porté aux conceptions de l'idéal et de la mysticité. J'ai dit que l'abus de ces qualités éminentes contre la religion a été le principal grief de l'auteur de la *Vie de Jésus*. On ne peut cependant lui refuser cette justice qu'il a contribué, surtout parmi les mondains et les incrédules, à conserver le goût de la littérature religieuse. C'est ainsi qu'une œuvre essentiellement négative a entretenu l'étincelle de la foi naturelle, qui, en bien des occasions, prépare à la foi surnaturelle. Je dirai plus : Renan a mérité des éloges — et j'avance cela au risque de me trouver en contradiction avec beaucoup de ses adversaires — pour avoir fait un merveilleux usage du mysticisme chrétien.

J'ai parlé plus haut de ses précurseurs et j'ai montré la place qu'ils ont faite à cet ordre d'idées dans des écrits immortels. Pourquoi n'a-t-on pas vu plutôt que le prestige de l'esprit renanesque vient surtout de la spiritualité religieuse? Pourquoi n'a-t-on pas compris que ce grand charmeur d'âmes est un disciple, athée si vous le voulez, mais un vrai disciple des hommes les plus religieux, de Malebranche, de Fénelon, de François de Sales, de l'*Imitation* ? Il a su concilier les contraires : garder le langage divin de la foi, tout en en répudiant les dogmes ! Mais, d'un autre côté, le clergé français n'a-t-il pas trop négligé les trésors de la spiritualité mystique, sous prétexte de viande creuse ? C'est ce que j'admets, en exceptant toutefois le P. Gratry, Mgr Gay et Mgr de la Bouillerie, qui ont eu malheureusement peu de disciples.

Renan occupa dans le monde cette position trop délaissée par le clergé. Il apprit par sa propre expérience et dans les spiritualistes chrétiens que l'âme est extrêmement sensible sous le rapport mystique, même quand elle a perdu la foi. Il savait également que l'imagination et que le cœur humains ont besoin de contempler les horizons mystérieux de l'Infini, même quand ils n'y croient plus. Par ce côté, son œuvre

devait plaire à beaucoup de créatures que la foi positive et les dogmes n'éclairent plus. Telle est l'origine, tel est le principe de son incomparable succès. M. Guizot lui objectait que le mysticisme n'est pas toute la religion, qu'il ne va qu'au cœur et ne s'adresse pas aux exigences de l'esprit. C'est vrai, mais pour certains hommes, et non des moins délicats, et surtout pour la plupart des femmes, la mysticité est la portion principale, essentielle, pratique, de la religion. Voilà ce que Renan a compris mieux qu'aucun de ses contemporains.

M. de Vogüé écrivait récemment qu'on ne « philosophe plus, qu'on ne pense plus comme il y a vingt ans ». C'est vrai, tout est changé [1]. Nos méthodes démonstratives, nos procédés d'école, notre métaphysique n'ont plus prise sur l'opinion publique, qui en est rassasiée. « J'en fais l'aveu, dit Mgr d'Hulst, non sans tristesse, moi qui ai gardé dans mon cœur le culte démodé de la métaphysique, je constate que cette vieille muse ne séduit plus, surtout qu'elle ne convainc plus personne [2]. »

Que faudrait-il ? Un esprit vaste et synthétique, capable de résumer les matériaux épars que la science a accumulés depuis que l'Orient, l'histoire, l'archéologie, et même l'anthropologie, ont soulevé des voiles soixante fois séculaires. Cette attente générale constitue un élément de doute qui entre pour beaucoup dans l'affaiblissement des convictions. *Exoriatur aliquis* ! qu'un Augustin, qu'un Thomas d'Aquin, qu'un Bossuet, qu'un Leibnitz moins systématique vienne, qu'il dégage la petite somme de vérités certaines qui feraient tant de bien aux âmes avides de certitude !

Renan, lui, a fait les ténèbres. Les encyclopédistes s'en tinrent au déisme positif ; lui conduisit notre génération jusqu'à l'abîme du déisme hypothétique. Il s'est élevé, il a grandi, d'une taille énorme, sur les ruines du doute. Il a obscurci l'idéal de la vie en voilant le visage de la Foi. Un peu de dogmatisme n'apaiserait-il pas nos esprits fatigués d'apprendre tant de choses et de ne plus rien croire ? La

1. Qui relirait maintenant les études de M. Auguste Nicolas, qui, il y a trente ans, firent tant de bien ?

2. *Bulletin de l'Institut catholique*, juin 1892.

science contemporaine nous étouffe sous le faix de ses problèmes insolubles et irrésolus : faisons appel à la science divine. Elle est un aliment de l'esprit, une flamme salutaire pour le cœur ; elle relève les volontés et console, ce qui est d'un prix inévitable.

Chaque génération, a dit Lamartine, épèle l'Évangile selon son attrait. Comme application de cette vérité à notre temps, M. de Pressensé a justement remarqué que la vie du Christ est mieux étudiée depuis la crise de 1863. « A Renan reste incontestablement le mérite d'avoir rattaché au sol, en quelque sorte, une histoire qui tendait à se perdre dans le vide de la métaphysique. Je n'hésite pas à déclarer qu'il a rendu un vrai service à la théologie, en la forçant à revenir plus qu'elle ne l'avait fait au côté humain, vivant, de l'Évangile, à sortir des abstractions purement dogmatiques, car elle ne s'était pas assez souvenue que dans le Christ, avant le dogme, il y a une personne. Jamais l'âme chrétienne, qui est constamment en avant de la science, ne l'avait oublié, puisqu'elle vivait de cette personne, mais la science se payait beaucoup trop d'abstractions [1]. » En effet. les sources de l'histoire de Jésus-Christ, les lieux où il vécut, les institutions, le monde antique sont mieux connus ; ce qui permet de saisir l'ampleur de son rôle divin, la nature de ses luttes, le caractère de ses adversaires, la figure de ses premiers disciples, les premières années de son Église.

Avant Renan, une seule vie de Jésus-Christ ayant le caractère biographique existait dans notre langue, c'est celle du P. de Ligny, qui date de l'autre siècle, vie sans critique, sans couleur locale, purement narrative, simplement édifiante. C'était insuffisant. Maintenant, nous comptons des chefs-d'œuvre. MM. Vigouroux, Fouard, Le Camus et récemment le P. Didon, ont enrichi la littérature et l'apologie chrétiennes de travaux marquants. Je pourrais mentionner également la *Passion*, du P. Olivier, le *Précurseur*, de l'abbé Planus, l'*Apôtre Saint-Jean*, de Mgr Baunard.

Maintenant nous pouvons lire la vie du Sauveur et l'histoire des origines chrétiennes telles que les donnent les documents du temps. Les détails de lieux, de dates, des discus-

1. *Jésus-Christ*, 7e dit. 1884.

sions sur des faits annexes et sur des événements parallèles à l'histoire du Messie semblent nous donner plus de certitude en appuyant le contexte des Évangiles. C'est naturel dans un siècle de doute, et telles sont les exigences que la critique incrédule a suggérées dans les rangs mêmes des croyants. Notre foi n'y a rien perdu. Nous croyons dans la mesure que nous savons, et réciproquement, tout en reconnaissant que la révélation a un domaine plus vaste, des vues plus élevées, en un mot, des mystères que la science ne saisit que dans leurs convenances rationnelles. Tel a été le progrès de ces dernières années.

Consolons-nous : tout compte fait, notre génération n'est peut-être pas plus mauvaise qu'une autre. A ces défaillances dont nous sommes témoins, à l'abaissement politique et social dont nous souffrons et gémissons, à ces luttes douloureuses qui comptent un scandale par jour et qui déchirent le sein de la patrie bien-aimée, qui peut affirmer qu'il n'y ait point de remède ? MM. Desjardins, Rod et Secrétan parlent de réveil moral : c'est juste et j'y crois. Nous sommes descendus trop bas pour ne pas remonter, et l'excès du mal peut, en certains cas, avoir de bons effets. En réalité, les âmes pures sentent l'accablement intime, résultat du manque de foi agissante. Elles s'agitent encore timidement, ne doutons pas de la pureté de leurs intentions ; on ne joue pas la comédie dans cet ordre de choses, surtout quand il y a tout à risquer vis-à-vis des puissances constituées !

Surtout, ayons confiance ! L'espoir est un levier plus fort que toutes les vaines récriminations et que les belles mais stériles paroles. Mais il faut que cette espérance n'aille pas sans l'initiative : les conquêtes morales sont à ce prix. Ayons le courage de nos opinions, ou plutôt, ayons en elles toute la foi qu'elles méritent, et nous renouvellerons la face du monde. Car, c'est évident, le renanisme a fait son temps comme doctrine, sinon comme pratique. L'impiété soi-disant scientifique ne se soutient plus que par la protection officielle ; et la vraie liberté du bien, celle de la religion, du devoir, la liberté de Dieu et des âmes, attend l'instant voulu pour déployer ses ailes.

Ch. Denis

LE NÉCESSAIRE, L'INFINI, L'UN

NOUVELLE THÉORIE DE LA CONNAISSANCE.

§ 1er. — *Le préjugé de l'intelligence.*

On ne fait cas que de l'intelligence et de l'intelligible. En conséquence, on croit que tout est compréhensible. Cette loi comporte une sanction sévère : ce qui n'est pas compréhensible n'existe pas.

La raison est comme le Destin, qui dominait Jupiter et les hommes : Dieu est le subordonné de la raison.

Quelques-uns ont même cru voir qu'ils étaient incompatibles. C'est pourquoi Dieu a reçu de nos jours son châtiment de la main des hommes, qui, après s'être élevés au plus haut degré de l'intelligence, ne sont pas parvenus à le comprendre. On s'était attaqué d'abord au surnaturel : les déistes avaient commencé par nier la religion révélée : « Que Dieu, disaient-ils, nous ait donné la raison passe encore ; la grâce, jamais. Qu'il ait créé une de mes deux oreilles, j'y consens ; mais l'autre, je ne le souffrirai pas. — Comment croire que Dieu, oubliant la distance qui le sépare de l'homme, se soit permis de lui adresser la parole ! »

En définitive, comme il n'y a rien de plus surnaturel que Dieu, d'autres philosophes, meilleurs logiciens, ont fini par décider qu'on le tiendrait pour non existant, et qu'il n'y avait plus lieu de s'en occuper.

Nous entreprenons la lutte contre le préjugé de l'intelligence, auquel nous attribuons la plus grande part dans les erreurs, les mécomptes et l'impuissance de la philosophie. Qu'est-ce que cette raison, en vertu de laquelle on nie Dieu ? Est-ce véritablement la raison suprême ? ou ne serait-elle pas seulement issue et dépendante du Nécessaire, d'une autre raison supérieure et incompréhensible ? Qu'est-ce que le Nécessaire ? Comment s'impose-t-il à notre raison, qui se

courbe et n'ose pas même le regarder, ou se détourne et ne veut pas le voir ?

§ 2. — *Qu'est-ce que comprendre ?*

Connaître passe pour un état provisoire d'imperfection, préliminaire au comprendre : on connaît d'abord, on comprend ensuite. La vérité est qu'il y a deux ordres irréductibles de choses, les unes qu'on connaît, les autres qu'on comprend.

On se représente l'âme comme entourée d'abord d'un petit cercle éclairé par l'intelligence : alentour règne la nuit de l'ignorance. Peu à peu l'espace lumineux s'étend ; des rayons percent la profondeur des ténèbres : ce qui n'est pas éclairé est comme rien, jusqu'à ce qu'il soit conquis sur la nuit.

Il n'en est pas ainsi. Il n'y a pas de ténèbres ; il n'y a pas de grand jour.

Il n'y a pas de ténèbres. Cette immensité où l'on croit ne rien voir, nous l'occupons tout entière en son infini, dans un demi-jour qui ne lui ôte pas sa majesté.

Il n'y a pas de grand jour. Nous promenons une petite lumière tremblotante, ici et là, entre les objets, pour reconnaître leur différence, leur ressemblance, leur nombre, l'espace, le temps, la forme, la substance, la cause. Cette petite lumière, c'est l'intelligence.

Ce qu'elle voit, c'est ce que nous venons d'énumérer : le compréhensible, les *rapports* entre les objets. Elle ne circule que dans l'intervalle qui est entre eux, dans le vide. Les objets eux-mêmes, nous les connaissons, avec son aide ; nous ne les comprenons jamais. Quant à ce qui est de l'immensité, de l'infini, ce n'est pas à l'intelligence que nous devons de la voir.

Elle comprend. Qu'est-ce que comprendre ? Rien de plus que ce que nous venons de dire.

Nous avons appris qu'une plante est un objet différent du sol, de l'air, de l'oiseau qui se pose sur sa branche ; qu'elle a des organes, des racines, une tige, des feuil-

les ; qu'elle naît, se reproduit, respire ; qu'elle se nourrit par son amidon, sa diastase, sa dextrine ; qu'elle est constituée de carbone, d'oxygène, d'hydrogène, d'azote. Toute cette science n'est composée que de rapports : différence, espace, temps, forme, cause.

Ce sont eux qui nous ont fait distinguer la plante du sol ; dans la plante, les feuilles, les tiges ; dans la tige, les trachées, les fibres ; puis les principes immédiats, le sucre ; puis les éléments, le carbone. Ainsi, dans un premier objet nous avons découvert d'autres objets ; en ceux-ci de nouveaux, jusqu'au dernier. En définitive, nous n'avons rien fait sans ces rapports ; et tout ce que nous avons fait, c'est de trouver des rapports, puis d'autres, jusqu'à l'épuisement des différences, des formes, jusqu'au carbone, dans lequel on ne peut plus en introduire et que nous ne comprenons plus. C'est donc dans le vide que nous avons fait notre trajet, dans l'intervalle entre les couleurs et les résistances différentes, entre un lieu et un lieu, un temps et un temps, une cause et un effet. Ce que nous comprenons, ce sont les rapports des objets, non les objets. Ceux-là, nous ne les comprendrions que si nous pouvions les séparer à leur tour, ouvrir un nouveau vide, et introduire nos rapports entre ces parts. Le plein recule et est insaisissable. Si nous ne réussissons pas à trouver un intervalle, nous restons face à face devant un objet incompréhensible. Si nous réussissons, au lieu d'un objet incompréhensible, nous en avons deux.

C'est bien là ce que nous appelons comprendre. Quand, placés entre deux objets, nous avons approché de l'un et de l'autre toute la série des rapports, nous sommes satisfaits, nous ne demandons, nous n'imaginons rien de plus. Comprendre est la science des rapports, est la science du vide. Elle ne pénètre, elle ne circule dans la nature que par le vide. Quand elle avance, c'est qu'elle a trouvé un nouveau vide. Elle passe devant toute chose et n'entre dans aucune.

Maintenant, examinons ce que sont ces rapports. La différence entre deux objets, entre l'arbre et l'oiseau posé sur la branche, est-elle en eux ? Non. Elle n'est ni dans l'arbre

ni dans l'oiseau ; l'arbre est différent de l'oiseau, sans que la différence soit en l'arbre, fasse partie de l'oiseau. Elle sert à les manifester négativement, n'étant pas l'un d'eux, n'étant pas en l'un d'eux. Il en est de même du temps, de l'espace, du nombre et des autres.

Puisque les rapports, qui sont tout le compréhensible, ne sont pas dans les objets, nous connaissons les objets sans les comprendre. En effet, si nous examinons une fleur, nous conviendrons que, les rapports aidant, elle se manifeste d'abord par des propriétés sensibles : couleur, odeur, résistance. Ce serait se moquer que de demander si l'on comprend le rouge, l'odeur. Il faut les prendre tels que la sensation les donne, et ne rien demander de plus. Mais la fleur suscite encore une autre impression, l'agrément du beau : celle-là est encore plus obscure, plus incompréhensible.

Sans les rapports, nous ne percevrions pas les objets ; mais, après nous avoir amenés à travers le dédale du vide, devant la porte close de l'objet, ils s'en vont, et nous ne pouvons l'ouvrir. Sans l'espace, le temps, la différence, le nombre, nous ne connaîtrions pas un seul objet, nous ne percevrions pas même le sensible, nous ne ferions pas la différence du rouge et du bleu, du coloré et du non coloré, de l'être et du non être. Mais cette différence ne constitue pas l'objet, ne montre pas même ce qu'il est, n'apprend rien de son être individuel, attendu qu'elle n'est pas dans tels objets, mais entre eux, comme nous l'avons dit ; et que, de plus, comme elle ne contient elle-même rien d'individuel, de particulier, elle ne spécifie pas ce qu'en possèdent les objets.

Elle n'est pas un objet ; elle se glisse, apparaît entre les objets, mais elle est toujours la même uniforme différence entre objets variés. Entre l'arbre et l'oiseau, l'oiseau et le poisson, le ciel et la terre, elle est toujours différence, rien que différence, identiquement différence. Le nombre, 1, 2, 3, est toujours identique, quels que soient les objets que l'on compte : celui de lourds soleils ou de grains de poussière est toujours le même nombre.

Non seulement les rapports ne disent pas ce que sont les objets entre lesquels ils se placent, mais ce ne sont pas eux qui nous les ont livrés. Ce n'est pas la différence qui nous donne le bleu et le rouge, mais la sensation : avant celle-ci, nous ne connaissions pas plus la différence que le bleu et le rouge.

Bien plus, en présence d'un objet : une fleur, la mer, un poisson, avec la sensation et tous les rapports nous ne connaissons pas l'objet. La beauté de la fleur, la grandeur de la mer, l'impression de l'être vivant, du poisson, de ces courbes, ces nageoires, ces dards, de cette étrange et muette créature, sont bien plus que de la couleur, de la résistance, de la différence.

Ce qui compose la connaissance : sensible, rapports, impression, nous vient de trois côtés, et, se donnant rendez-vous dans l'âme, achève l'idée.

C'est pourquoi, si nous appelons : *sensation* la connaissance des propriétés sensibles, couleur, résistance, — *intelligence* celle des rapports, du compréhensible, — enfin *sentiment* celle de cet élément supérieur auquel on doit, par exemple, l'impression de beauté, élément que nous allons nommer Qualités, nous conclurons que l'intelligence n'est pas ce qui nous montre les objets, qu'elle ne fait qu'y contribuer dans un rôle borné et subalterne.

La sensation commence le fait de la connnaissance : sans elle nous ne connaissons rien. Mais aussitôt les rapports se montrent : sans eux nous ne connaîtrions pas le sensible, que nous offrirait vainement la sensation. Les qualités se révèlent : sans elles nous n'apercevrions pas le sensible et les rapports, qui s'agiteraient inutilement.

Des trois agents, l'un est dans l'objet, c'est le sensible ; — l'autre paraît y être ou y descendre, le couvre de son éclat, c'est la qualité ; — le troisième reste dehors, ce sont les rapports, le seul qui soit compréhensible.

S'il en est ainsi, notre opinion doit bien changer. Nous avions raison de dire que le connaître et le comprendre sont irréductibles, que le connaître embrasse tout : êtres spirituels, objets matériels, que le comprendre ne circule que

dans le vide, les écartant, s'insinuant, sans en pénétrer aucun.

Le connaître a donc la suprématie : lui seul est positif. Mais il ne comprend pas : l'incompréhensible non seulement existe, mais n'est pas méprisable ; non seulement ne doit pas être nié, mais mérite de devenir le principal objet de la science.

Ce préjugé de l'intelligence s'explique historiquement. Les choses humaines occupent plus de place dans notre vie que les choses divines : l'artificiel a fini par cacher le naturel. Travaux, plaisirs, organisation, institutions, sont œuvre de notre intelligence. Elle a la principale part dans les séries inférieures d'utilité, de justice : c'est elle qui est la plus en vue par les efforts, le temps qu'elle nous demande, et aussi par ses succès. Les choses humaines sont toutes compréhensibles, par ce motif qu'elles ont été faites par des hommes, et qu'il ne s'agit que de découvrir ce que nous avons déjà trouvé, de deviner ce que nous avons déjà pensé. Nous nous sommes habitués à ne faire cas que de l'intelligence, et à croire qu'il en est de l'œuvre divine comme de l'œuvre humaine, qu'elle est compréhensible.

On a trop donné à l'intelligence, pas assez au sentiment. Nous ne voyons qu'une moitié du monde : l'autre n'existe pas. Mais son poids manque : l'équilibre est rompu ; notre hémisphère traîne et a des ressauts terribles. La philosophie cherche en vain dans l'intelligible la solution de ses problèmes. Si le trésor existe, il n'est pas dans cette terre fouillée depuis vingt-cinq siècles, qui, à force d'être remuée, n'est plus que de la poussière bonne à aveugler. Cherchons le dans un sol vierge, et aventurons-nous dans la région du sentiment.

La sensation ne nous donne que le sensible, la matière, le fini. L'intelligence nous montre la raison, les rapports du fini à l'infini. Mais le sentiment nous livre l'infini, le nécessaire, le divin.

Qu'était pour nous le sentiment ? — Rien. — Que doit-il être ? — Tout.

§ 3. — *Ce qui existe* : — *l'infini* (qualités), *le fini* (propriétés sensibles), *leurs rapports*.

La philosophie regarde comme un chef-d'œuvre la méthode psychologique, qui part du cerveau, où débute la connaissance, pour apprendre ce qui existe : procédé aussi rationnel que de partir du gosier desséché qui reçoit une goutte d'eau pour savoir où est sa source.

Une autre méthode, qui se recommande toute seule, consiste à user de tous nos moyens. Allons à la source d'où tout vient. Ce qui existe est aussi ce qui est à connaître; et il nous indiquera peut-être lui-même comment on le connaît.

Nous commencerons par ce qui a précédé le commencement, par ce qui est éternel, nécessaire, infini, persuadés qu'il n'y a rien de plus certain que le nécessaire, rien de plus universel que l'infini, et que nous les retrouverons partout, même en nous, en notre connaissance. Le nécessaire ne peut pas ne pas être, l'infini ne peut pas ne pas être en tout : ils sont communs à l'être et au connaître; ils sont en ce qui existe et en notre connaissance.

Il a plu à Dieu de créer.

Voici une difficulté. Dieu est le bien infini : si la création est un bien nouveau, elle a ajouté au bien infini, ce qui est impossible.

Le nécessaire, l'infini nous fournissent l'objection et la solution. Dieu a créé des êtres nouveaux pour les faire jouir du bien éternel. Jouir du bien n'est pas l'augmenter.

Puisque un bien nouveau n'est pas possible, c'est donc du bien divin que nous jouissons.

Dieu fait jouir les êtres du bien en le leur communiquant directement, en le manifestant indirectement par la matière.

Les êtres n'en peuvent jouir s'ils n'en sont dignes : ce bien, ces qualités divines communiquées comprennent la connaissance, la puissance, la volonté, la liberté, la dignité. Mais ces qualités sont inconciliables. En effet, l'être n'aura pas la dignité s'il n'a la liberté, et il n'aura pas de liberté s'il a la connaissance de Dieu. Comment la vue de l'infinie et

irrésistible beauté de Dieu ne détruirait-elle pas notre liberté, ne supprimerait-elle pas le choix du bien ? Il faut donc qu'il se cache et qu'il se montre : il se cache lui-même, il communique et manifeste ses qualités divines.

C'est pourquoi la créature doit commencer par l'épreuve, et l'épreuve suppose l'ignorance.

Dieu communique ses qualités et ne se donne pas lui-même. Ces qualités communiquées, en quelque sorte séparées de lui, sont ce que nous appelons nos facultés; connaissance, puissance, liberté, volonté. Par elles nous connaissons, nous pouvons, nous désirons, nous aimons. Quoi ? Lui s'est retiré, se cache. Nous usons douloureusement de la connaissance, de la puissance, de l'amour, sur des objets qu'il a créés pour manifester sa perfection, et lui-même est objet parmi ces objets, le plus enveloppé de tous. Le temps, plutôt l'éternité, n'est pas venu, où nos qualités, ses qualités, se rejoindront à lui, où nous cesserons d'être isolés dans l'amour, où nous nous unirons au souverain bien.

L'athée a dit cette absurdité : « Puisque Dieu veut qu'on l'adore, qu'il se montre ». Il ne peut se montrer.

La science et l'ignorance, le bien et le mal sont expliqués.

Dieu ne se montre pas lui-même ; il se fait connaître par l'intermédiaire des créatures. Il a tiré du néant le fini, la matière ; et il étale sa beauté comme en un miroir sur un monde merveilleux.

Il a communiqué ses qualités infinies aux âmes qui en jouissent. Il manifeste ses qualités infinies par des objets de la matière finie, qui les montrent, mais ne les possèdent pas.

Jouir du bien n'est pas l'augmenter ; montrer le bien n'est pas l'augmenter : donc la création ne l'augmente pas. Dieu est tout le bien.

Puisqu'il est tout le bien positif, ce qui est hors de lui est négatif, n'est pas le bien éternel, nécessaire, infini.

Les âmes, les objets existent sans doute.

Mais les âmes n'ont rien par elles-mêmes ; elles jouissent du bien divin. Le seul bien qui vienne d'elles est le mérite, qui ne peut convenir à Dieu, qui ne fait pas concurrence au bien positif, éternel.

Mais les objets n'ont rien d'eux-mêmes : ils manifestent le bien négativement, sans l'avoir, comme un miroir.

Avec Dieu, bien infini ; sans Dieu, aucun bien.

Or la sensation n'est que ce qui connaît la matière du miroir, l'intelligence n'est que ce qui comprend les rapports de la matière finie à l'infini, la réflexion sur le miroir. Seul, le sentiment pénètre le bien un et immense, qui est comme l'éther invisible que la matière divisible brise, force à s'ouvrir, à se diviser ; et il voit la lumière apparaître, inonder la nature, décorer de ses couleurs les ternes objets.

§ 4. — *Comment on connaît.*

On connaît l'infini par le sentiment, le fini par la sensation, leurs rapports par l'intelligence.

Voici ce qui existe : Dieu, qui est tout le bien ; les âmes, auxquelles il le communique ; la matière, qui le manifeste.

Comment les âmes connaissent-elles ce qui existe ?

Trois choses sont à connaître : le bien infini, ou Dieu ; le fini, ou la matière ; et leurs rapports. Comme elles sont entièrement différentes, elles ne peuvent être connues de la même manière.

I. — Le fini ne ressemble pas à l'infini.

L'infini est un. Il n'a pas de parties : tout est dans tout. Si on le connaît, on le connaît tout entier. Sa connaissance peut être obscure, inconsciente, mais il apparaît ou disparaît tout entier.

Le fini est divisible. Il a des parties, dont l'une n'est pas l'autre, n'a pas ce qu'ont les autres : chacune manque de ce qu'ont les autres, et réciproquement.

La connaissance du fini ne doit pas ressembler à celle de l'infini. Cette dernière est une comme son objet, plus que simultanée, une, le connaissant tout sans division, sans distinction, puisqu'il n'a pas de parties. Celle du fini a affaire à un nombre incommensurable de parties, lesquelles sont, en outre, diverses : la couleur n'est pas l'odeur, le rouge n'est pas le vert, le consistant n'est pas le liquide. Elle a à les connaître successivement, et elle est si loin de toutes les embrasser, qu'elle n'en assemble qu'un petit nombre à la fois.

Voilà pourquoi, au lieu de tout savoir, de posséder une connaissance totale, nous sommes condamnés à n'avoir que des vues bornées, des pensées partielles.

En outre, l'infini étant absolu, nécessaire, est connu nécessairement. Pourvu que Dieu ait créé une âme, en lui communiquant la précieuse qualité qui consiste à connaître, cette âme connaît le Nécessaire. La connaissance comporte son objet éternel, le Nécessaire.

Le fini n'est pas nécessaire : on ne le connaît que par expérience, en abordant ses parties une à une.

La science contemporaine se glorifie de ne croire qu'à l'expérience, ne se plaît qu'à l'étude de l'expérimental. Or ce qui cause cette confiance et cet orgueil est ce qui doit les confondre. La matière est expérimentale, sans doute, mais c'est son infériorité. Si elle était nécessaire, si elle appartenait à ce qui est éternel, on la connaîtrait d'emblée, et l'on n'aurait pas besoin de la manier et peser morceau à morceau. C'est parce que ce qu'elle a est comme rien que vous êtes obligé de le chercher par la sensation, d'aller comme à l'aveugle, les mains tendues en avant, pour tout tâter, dans les ténèbres du contingent. Ce morceau de matière est coloré ou incolore, celui-ci mou, celui-là résistant ; il pouvait être autrement, puisque vous êtes obligé de lui demander ce qu'il est. S'il a un motif d'être ainsi, ce n'est pas lui-même qui vous l'apprendra. Sans le nécessaire qu'elle montre, et ses rapports avec le nécessaire qui la montre, la matière ne vous apprendrait rien, pas même son existence : vous ne la percevriez pas.

Le fini est ce qui n'est pas nécessaire : voilà son caractère. Il n'a donc rien de significatif, de positif ; il est la créature la plus dénuée.

Il n'a pas de raison suffisante pour être ; il n'en a pas pour être connu. Nous ne concevons pas même que Dieu ait pu tirer du néant une créature aussi nulle, une chose qui ne serait que finie ; et s'il l'avait créée, aucun esprit ne l'aurait aperçue.

Aussi il lui a ajouté du positif, pour lui donner une raison d'être et d'être connue. Ce positif, ce sont les propriétés

sensibles : couleur, son, résistance. Le fini gratifié de ces propriétés est la matière, le divisible, coloré, résistant, visible, palpable. Ainsi lesté du sensible, il peut flotter sur le néant.

Ce positif n'est pas éternel, ne lui est pas emprunté. Il est donc une chose nouvelle, non significative ; car toute signification, tout sens vient du bien éternel.

C'est pourquoi les esprits auraient pu sentir la matière, mais elle n'aurait rien exprimé pour eux. Nous nous demanderons même s'ils auraient pu la sentir, tant que nous la supposons sans aucun rapport avec l'infini. C'est *ainsi* que plongés dans l'éther lumineux nous ne verrions rien, parce que sans rapport, sans la différence, on ne perçoit rien. La lumière sans limite, sans obstacle, uniforme, est comme la nuit.

Mais Dieu a ordonné cette matière, a fendu la nébuleuse, a tassé, roulé les objets. Alors se sont montrés le lieu, le temps, la différence, la forme, enfin tous les rapports du fini à l'infini.

Et la matière a pu être connue, a eu une raison d'être, une signification ; et elle a manifesté le bien. Son sens, sa valeur, tout sens, toute valeur viennent du nécessaire.

Le sensible, n'étant pas nécessaire, n'est pas connu nécessairement : ce n'est pas la qualité communiquée, la connaissance éternelle qui nous le livre, car son objet est le nécessaire. Dieu nous a donné la *sensation*, connaissance nouvelle adaptée au nouvel objet, le sensible, et, comme lui, non nécessaire mais conditionnelle.

Nous devrions tout connaître, puisque Dieu nous a communiqué la connaissance, qualité infinie. Mais elle ne connaît naturellement que le nécessaire, ce qui ne peut pas ne pas être. Si le sensible était nécessaire, nous verrions les entrailles de la terre et les atomes qui bordent l'espace comme le sable du rivage. Quant au fini, Dieu nous le laisse voir comme il lui a plu. Pour l'épreuve, nous devions naître dans l'ignorance, voir, deviner, choisir le bien à travers la nuée. Le divisible est approprié au passage de l'ignorance à la science. Dieu a voulu borner notre connaissance. Nos organes ne nous font pas voir, mais limitent, mesurent notre vue.

II. — L'Infini est connu nécessairement.

Il n'est pas connu par les rapports, la raison, attendu qu'elle n'en fait pas partie, mais en procède, et qu'elle circule dans le vide. Lui, il est impénétrable aux rapports, supra-compréhensible.

L'âme fait plus que de le connaître directement : il est plus que l'objet de la connaissance, il est la connaissance même. C'est par lui qu'on connaît, et qu'on le connaît lui-même.

Nous appelons cette connaissance *sentiment*.

III. — Outre l'Infini et le fini, il y a une troisième chose, leurs rapports.

L'Infini existait de toute éternité, le fini a été créé. Il n'a pas été créé sans que des rapports se soient montrés entre lui et l'Infini. Ils ne sont pas le nécessaire éternel, mais ils en sont issus. Tant que le fini n'existait pas, il n'y avait pas de rapports de lui à l'Infini : quand il a été créé, ils ont procédé de ce qui seul existait et pouvait les produire.

Ces rapports, cette raison n'est pas dans le fini, dans la matière qui la montre, mais ne peut la recevoir, attendu que la raison n'existe que dans l'esprit.

Elle n'est pas l'Infini, qui comporte seulement l'infini. Les rapports des choses sont entre elles, non en elles. La raison procède de Dieu, mais n'est pas Dieu. Quand il a créé le monde, la raison du monde a procédé de lui. Cette raison par laquelle Dieu a fait le monde, est aussi ce qui fait le compréhensible du monde. Ce qui fait être fait connaître.

Elle n'est pas une lumière éternelle qui éclaire Dieu lui-même, un nécessaire qui s'impose à Dieu. Elle n'est ni incréée, ni créée : Dieu a créé le monde, mais non la raison : il a suffi qu'il ait créé le fini pour que ses rapports avec l'infini se soient montrés. La raison n'existe que depuis que le fini existe ; elle est son rapport à l'infini. Elle est le nécessaire négatif.

Ces rapports, cette raison, nous les connaissons par l'*intelligence*.

Nous savons maintenant ce qui existe et comment on le connaît ; ou plutôt, nous commençons à l'apercevoir, car

nous n'avons fait que découvrir la plaine sans bornes où vont se dresser les questions : — Comment les qualités divines sont-elles communiquées aux âmes? comment sont-elles manifestées par les objets ?

Un problème perpétuel se fait voir dès maintenant : l'opposition de l'infini et du fini, du nécessaire et du contingent, de l'un et du divisible.

Dieu doit se cacher et se montrer. Il se fait connaître, lui qui est infini et un, par le fini, qui est divisible. L'artifice de la manifestation consiste à mettre à notre portée l'unité incompréhensible en la faisant paraître comme distincte, divisée par la matière divisible.

La perfection infinie, par conséquent une, se fractionne en qualités isolées. Nous, êtres faibles, nous avons la connaissance, la puissance; nous percevons, puis nous agissons successivement, par efforts, par pensées, par actes, sur des objets multiples. Ces objets nous montrent ici le bien, là le beau, la majesté, la grandeur, la grâce. Dieu n'a pas de ces séparations, causées par la misère du divisible : il assemble tout dans son incompréhensible unité. La nature le morcèle. Si nous voulons, nous reconnaîtrons Dieu, tout défiguré qu'il est par le fini ; si nous voulons, nous ne reconnaîtrons pas Dieu, et nous nous contenterons du fini. C'est l'épreuve.

Cette opposition de l'un et du partiel fait la difficulté de notre connaissance. Si elle se tourne vers l'infini, le sentiment voit l'unité, mais sans distinguer, confusément ; si elle revient vers le fini, elle voit clairement, mais des fragments incomplets, flottants. Elle erre entre les deux, inquiète, lasse, sans s'arrêter ; allant vers l'unité, où elle s'enfonce dans l'inconscient, se heurte contre l'impénétrable ; retournant au divisible, où elle se perd dans le partiel, disséminé, écarté, fuyant, à l'éclat d'une lumière qui n'éclaire que le vide.

Telle est l'antinomie du sentiment et de l'intelligence.

Léon Jouvin

RATIONALISME & CHRISTIANISME *

POSITION DE LA QUESTION

Rat. — La question que nous allons débattre est celle qui fait le fond ou le couronnement des plus graves et des plus ardentes polémiques de notre temps, celle qui s'agite entre les défenseurs de la religion et de la philosophie chrétiennes d'un côté, et les partisans de la science et de la philosophie modernes de l'autre ; ou bien, sous une formule plus précise, entre le christianisme et le rationalisme.

Cath. — Très bien : ce sont vraiment là les termes exacts de la question. Cependant, pour écarter tout danger d'ambiguité ou d'amphibologie, laissez-moi faire un petit appoint à vos antithèses. Dans la première, sous le nom de religion et de philosophie *chrétiennes,* c'est *catholiques* qu'il faut entendre, et par science et philosophie *modernes*, la science et la philosophie *rationalistes*, c'est-à-dire *antichrétiennes* ou *anticatholiques*. D'autres pourraient admettre plus difficilement l'équivalence de ces termes, sous prétexte que de fait il y a des églises et des écoles chrétiennes en dehors du catholicisme, et que les philosophes et les savants modernes ne sont pas tous partisans du rationalisme ; mais avec vous je n'ai point à craindre cette objection. Vous parlez bien çà et là d'une théologie *protestante* distincte de la

NOTA. — Le travail de M. *Ausonio Franchi* que nous publions sous ce titre est extrait et traduit pour les *Annales* de la troisième et dernière partie de *Ultima critica*, qui n'est, comme on le sait, que la réfutation et la condamnation par l'auteur lui-même de ses propres œuvres d'incrédule et de rationaliste. Dans ce dernier volume, il a adopté la forme du dialogue pour donner plus de force et de relief à ses démonstrations.

Les lecteurs de la Revue n'apprendront pas sans une vive satisfaction, qu'après ce noble exemple et cette grande œuvre de réparation terminée, M. Ausonio Franchi reprend son véritable nom, son costume de prêtre et son ministère sacerdotal, et qu'il redevient pour le public comme pour l'Église le Prêtre Professeur *Dom Cristoforo Bonavino* (J. G.).

théologie catholique ou chrétienne, mais dans tout le cours de la polémique vous ne faites entre elles aucune différence, et vous employez comme synonymes les épithètes de *catholique* et de *chrétien*. Nous sommes donc d'accord sur cette réduction de termes, qui est d'usage courant dans vos écoles comme dans les nôtres ; et avec raison, puisque le protestantisme est resté catholique en tout ce qu'il conserve de chrétien, et n'est plus même chrétien pour tout le reste.

Ensuite, que de nos jours les savants et les philosophes ne soient point tous irréligieux, ennemis du Christ et de son Église, négateurs de Dieu et de sa révélation, que bon nombre d'entre eux soient au contraire aussi vaillants à cultiver la science et la philosophie que zélés pour les œuvres de foi et de piété, je l'admets de grand cœur, et j'en remercie et bénis la Providence. Mais ce ne sont point eux qui représentent et personnifient l'esprit moderne, et ce n'est point à eux que vous en référez, vous et les vôtres ; lorsque vous opposez les doctrines modernes aux doctrines chrétiennes et catholiques, il est bien entendu qu'il n'y a pour vous de philosophes et de savants *modernes* que les rationalistes.

De même, dans la seconde antithèse le terme de *christianisme* est employé comme synonyme de catholicisme, et celui de *rationalisme* équivaut à système anticatholique et antichrétien.

Rat. — Je n'ai rien à reprendre à votre interprétation des deux termes. Cependant je crois opportun ou même nécessaire de donner encore quelques éclaircissements pour rendre plus exact et précis l'état de la question. Il s'agit en effet d'une véritable *lutte pour l'existence* entre le christianisme et le rationalisme Pourquoi ? Parce que le principe et le critère de l'un est la négation exacte de celui sur lequel l'autre repose tout entier, d'où il résulte entre eux un tel antagonisme que la vie de l'un est la mort de l'autre.

Cath. — En général il en est bien ainsi : mais venons un peu au détail. Quels sont, à votre avis, les points cardinaux, les traits essentiels de ce fatal antagonisme ?

Rat. — Les voici : *a*) Les catholiques établissent le principe et le critère de leur doctrine en une révélation sur-

naturelle de Dieu, et les rationalistes en la raison naturelle de l'homme.

Cath. — Ici nous ne nous entendons plus. Cette première opposition, en termes aussi universels et absolus, ne se soutient pas. Elle n'est pas basée sur la nature des choses, mais inventée par l'imagination et suggérée par la passion. Aucun traité de philosophie ou de théologie chrétiennes ne commence par un acte de foi à un principe surnaturel, c'est-à-dire qui n'est connu ou ne peut l'être que par une révélation divine. En philosophie, le dogme surnaturel n'a et ne peut trouver de place ni comme principe, ni comme théorème, ni comme preuve ; autrement ce ne serait plus de la philosophie que par antiphrase. En théologie, le principe révélé a bien sa place comme thèse et comme preuve, mais non comme principe au sens que vous entendez, c'est-à-dire comme base première sur laquelle reposent les autres parties de la doctrine. Car la théologie elle-même n'en vient à proposer ses dogmes qu'après les traités *de la vraie Religion*, *de la Révélation divine*, *de l'Église*, *de la Sainte Écriture*, *de la Tradition*, dans lesquels, entreprenant de démontrer l'existence, la vérité, la certitude infaillible de la révélation surnaturelle, divine, chrétienne, loin de prendre cette révélation comme principe (ce qui serait le plus sot des cercles vicieux), loin de rechercher ou d'admettre aucun principe, aucune méthode qui lui soit propre, s'attachant fidèlement aux doctrines communes et constantes de la logique universelle, elle n'invoque et n'emploie d'autres principes que ceux universellement admis comme les premiers rayons de cette lumière intellectuelle qui est pour la vie de notre esprit ce qu'est le soleil pour la vie de la nature ; principes d'évidence si immédiate, si intuitive, qu'on les regarde avec raison comme les lois primitives et constitutives de la raison humaine ; principes, par conséquent, qu'aucune philosophie rationnelle, aucune science raisonnable ne peut nier sans renier la raison elle-même. De ces principes elle passe à ses thèses et à ses preuves, soit spéculatives soit historiques, sans autre critérium de vérité que celui qu'a établi la logique

pour les vérités de raison et pour les vérités de fait. Et c'est seulement quand elle a établi en toute rigueur de logique la crédibilité de la révélation, qu'elle a recours à la révélation pour formuler et prouver ses dogmes surnaturels.

Tel est l'ordre et la méthode de la doctrine catholique ; et vous ne pouviez l'ignorer, puisque vous avez consacré quelques années à l'étude de la théologie. En réalité, qu'il en résulte pour vous la louange ou le blâme, vous ne l'ignoriez point. Dans un de vos chapitres, vous vous croyiez obligé de faire, sur le critérium à accepter dans notre controverse, une remarque formelle, pour qu' « on ne vous accusât point d'imposer à vos adversaires une règle qu'ils ne pouvaient ni ne devaient accepter » ; et cette remarque, la voici :

« Il est bien vrai que nous reconnaissons pour unique critérium la raison, et que nous l'invoquons seule comme juge entre nos arguments et les leurs, tandis qu'ils recourent à l'autorité de la parole divine écrite et révélée, et qu'ils en font la règle suprême de leur discussion ; mais il est vrai aussi que cette différence de méthode ne peut trouver place que dans la seconde partie de leurs traités, lorsque, l'existence de la révélation étant prouvée déjà ou supposée, ils s'occupent de l'analyser, de la coordonner en un système que la raison n'a plus droit de dominer, mais qu'elle doit subir. Au contraire, dans la première partie, que l'on a coutume d'appeler théologie rationnelle ou naturelle, les apologistes eux-mêmes sont forcés, *mais uniquement par la force de la logique*, à discuter selon les pures et simples règles de la dialectique, conformément aux canons et aux lois de la philosophie ; car ce serait un sophisme trop évidemment absurde que de vouloir prouver, à qui n'admet ni l'une ni l'autre, l'existence de Dieu et de sa révélation par le témoignage de Dieu lui-même et l'autorité de cette même révélation. » Voilà qui est bien. Comment donc avez-vous osé dire tout l'opposé peu de pages avant ? Comment en êtes-vous venu à affirmer, contre une évidence aussi certaine pour vous, que le catholicisme n'admet d'autre principe ni d'autre critère que la révélation surnaturelle ou la parole même de Dieu ? et à assigner pour premier caractère diffé-

rentiel entre le catholicisme et le rationalisme que ce dernier seul, et non le premier, a son fondement dans la raison naturelle de l'homme? Tout au contraire, celui qui observe pleinement et suit fidèlement les données de la raison naturelle, ce n'est pas le rationaliste, mais le catholique; parce que ce dernier est mené à la foi par le bon usage, l'autre est poussé à l'incrédulité par l'abus de la raison. L'un est croyant parce qu'il raisonne bien, et l'autre incrédule parce qu'il raisonne mal. Toute notre controverse sera une démonstration continue de ce fait, qui fait autant d'honneur à ma cause qu'elle nuit à la vôtre.

Rat. — *b*) Les catholiques veulent la raison subordonnée à la foi, et les rationalistes soumettent la foi à la raison.

Cath. — Cette antithèse n'est pas moins boiteuse que la première. Prise en rigueur de termes, elle est vicieuse dans chacun de ses membres.

Elle est fausse dans le premier, en ce qu'elle attribue au catholicisme une subordination universelle anticipée et comme *a priori* de la raison à la foi (vous voulez dire à la foi dogmatique, divine); car la doctrine catholique, répétons-le, va de la théologie rationnelle à la théologie surnaturelle, et non pas de celle-ci à l'autre, comme aussi dans l'ordre théorétique elle met la raison avant la foi, et non vice versa. C'est la raison, guidée par sa lumière naturelle, affinée par la discipline logique, corroborée par l'érudition historique, qui doit traiter et résoudre toutes les questions qui peuvent l'être touchant la nature de l'homme et du monde, l'existence et les attributs métaphysiques de Dieu, la possibilité, la nécessité et la réalité d'une révélation divine, la vérité et la divinité de la religion chrétienne, l'authenticité des SS. Écritures, l'autorité de l'Église catholique..., jusqu'au dilemme de la conclusion finale, auquel est réduite la raison elle-même par la seule force du raisonnement : ou adhérer aux vérités surnaturelles de la foi, ou se révolter contre les lois naturelles de la raison. Avec le premier parti commence la subordination de la raison à la foi, mais une subordination éminemment raisonnable (*rationabile obsequium*, de S. Paul), parce qu'il n'est pas imposé

violemment par une autorité quelconque, mais accepté très librement par la raison, qui reconnaît en elle non plus une violence subie, mais un exercice légitime de son droit, non plus l'abandon, mais l'accomplissement de son devoir.

Elle est fausse aussi dans son second terme, en tant qu'elle prête au rationalisme une subordination primordiale, universelle, absolue de la foi (et ici vous voulez parler de la foi en général, même de la foi naturelle, humaine) à la raison; parce que l'activité normale de notre esprit va de la foi à la raison, et non de celle-ci à celle-là. L'homme croit naturellement avant de raisonner; et il ne pourrait raisonner sur rien, si déjà il ne croyait à quelque chose. La formule du rationalisme, entendue au sens de votre discours, impliquerait la loi suivante : on ne doit croire que ce que la raison a démontré croyable. Or cette loi est non point conforme, mais contraire à la nature de notre vie mentale, tellement contraire que personne ne pourrait être obligé ou s'obliger à l'observer qu'à condition de se condamner à une inertie absolue de l'esprit et du corps, c'est-à-dire à la mort. Et personne, en effet, même parmi les rationalistes les plus effrénés, n'a jamais songé à l'observer. Car, après comme avant leur incrédulité, que de choses ne croient-ils pas, dans la pratique quotidienne de la vie, sans que ni leur raison propre ni celle d'autrui leur en ait démontré la crédibilité ! Et malgré leur étalage d'incrédulité, leur vie, comme celle des mortels les plus simples et les plus ingénus, est tissue pour la principale partie d'actes de foi.

Votre formule de rationalisme, prise au sens absolu, est donc absurde. Elle ne peut avoir qu'une valeur relative ; il faut la réduire aux choses et aux cas où l'esprit doit procéder par voie de réflexion, d'examen, d'étude, où l'on ne doit affirmer et croire que ce que la raison déclare et démontre vrai et digne de foi. Et alors, oui, cette loi vaut, de subordonner à la raison la foi, et même tout assentiment de l'esprit, tout jugement, toute affirmation, parce qu'alors l'acte d'affirmer, de croire, de juger est légitime en raison des motifs qui déterminent dans l'esprit une complète persuasion. Mais, ainsi expliquée et rectifiée, votre formule n'est plus

qu'une loi élémentaire de la logique commune, qui vaut pour un rationaliste comme pour un catholique, puisque l'un comme l'autre doit subordonner la foi à la raison, c'est-à dire croire tout ce dont la crédibilité est dûment établie et ne croire que cela.

Rat. — Je ne suis pas encore convaincu de la justesse de ce parallèle entre les deux systèmes que nous défendons.

Cath. — Non? Je le regrette, parce que la question traîne plus que je ne l'attendais; mais j'en suis aise d'autre part, parce que la formule que nous discutons est d'une grande importance pour votre cause comme pour la mienne : il sera donc utile de s'y arrêter encore pour la scruter à fond, pour mieux voir qu'elle ne nuit en rien à la mienne et qu'elle ne sert en rien la vôtre.

Les deux termes de cette formule : *foi* et *raison*, ont une double signification, qu'il faut bien distinguer pour éviter toute équivoque.

a) Au sens large, la *raison* est la faculté de penser qui fait que l'homme a la prérogative d'être *raisonnable*; comme telle, elle comprend tous les modes et degrés de connaissance propres à l'homme et non donnés à la brute. La *foi* est ce mode de connaître que nous désignons par le mot *croire*, c'est-à-dire affirmer quelque chose par persuasion subjective, avant ou sans qu'on puisse l'affirmer par persuasion objective; comme telle, elle embrasse toutes les formes et espèces de la croyance en tant que fonction spéciale de l'âme humaine comme la raison ou la pensée en est la fonction générale. En ce sens, la foi ne peut pas se distinguer de la raison comme une faculté mentale se distingue d'une autre, ou une opération d'une autre opération d'espèce différente; elles ne se distinguent que comme des actes divers d'une même faculté. De ce chef, il n'y a donc entre elles aucun antagonisme. C'est la raison qui croit, et il serait aussi absurde de subordonner la foi à la raison que la raison à la foi, puisque dans l'un et l'autre cas c'est subordonner la raison à elle-même. A ce point de vue, la formule est donc malheureuse en chacun de ses membres,

et elle se perd dans le vide quand elle accuse le catholicisme de soumettre la raison à la foi, aussi bien qu'en louant le rationalisme de soumettre la foi à la raison.

b) Au sens étroit, qui est celui toujours visé dans votre polémique, la raison n'est plus la faculté de connaître en général, mais uniquement la connaissance proprement et exclusivement rationnelle et scientifique ; et alors elle ne constitue plus que le degré suprême du connaître, celui qui est rigoureusement la science. De même, la foi n'est plus la croyance en général, ni la croyance qui se rapporte à la religion naturelle, mais exclusivement à une religion surnaturelle et révélée, c'est-à-dire au seul christianisme. Or, dans ce sens encore votre formule n'est exacte et adéquate ni pour les catholiques, ni pour les rationalistes. Car l'ordre de la raison comme science est limité au cercle des doctrines sur la nature ; et l'ordre de la foi comme révélation est limitée au cercle des dogmes surnaturels. Ce sont là deux ordres divers et bien distincts ; il n'y a pas entre eux de point commun, incertain ou indivis ; la foi théologique n'a donc pas à pénétrer dans le domaine de la science naturelle, pas plus que celle-ci dans le champ de la révélation chrétienne. La prétention du catholique qui voudrait subordonner la raison ou la science à la foi serait donc aussi illégitime que celle du rationaliste qui voudrait soumettre à la science la foi et la révélation.

Par conséquent, tant que l'un et l'autre respectent les limites de leur domaine, on n'a pas à redouter de conflit qui viole leur liberté ou trouble leurs bons rapports. Le conflit ne se produira que si l'un d'eux veut sortir de sa sphère et s'imposer à l'autre, ce qui s'est produit maintes fois déjà, ce qui arrive encore aujourd'hui mais non par la faute du catholicisme, qui a toujours respecté la vraie science et l'a aidée de toute manière à grandir et progresser, et uniquement par la faute du rationalisme qui, au nom d'une science fausse et menteuse, prétend assujettir à sa critique sectaire le dogme révélé, c'est-à-dire soumettre tout l'ordre surnaturel à des lois fabriquées par lui et à son profit, égaler la pensée humaine à la parole divine, enfin donner à Dieu

la garantie de l'homme. Et ceci, en somme, n'est pas autre chose qu'abaisser Dieu au-desssous de l'homme et élever l'homme au-dessus de Dieu. Cette folie, le rationalisme ne l'avoue pas, mais, ce qui est pire, il la pratique. Et vous l'adoptez, vous aussi, avec votre formule sataniquement orgueilleuse, qui, en fin de compte, veut dire ceci : « Un Dieu qui parle et agisse comme il me plaît, passe encore ; mais un Dieu qui me dépasse moi et mon intelligence, un Dieu supérieur à la matière et à ses évolutions, un tel Dieu ne peut exister que dans l'imagination saugrenue d'un peuple ignorant et superstitieux. »

Rat. — Vous pressez les conséquences de mon affirmation jusqu'à la dénaturer. N'allez point ainsi aux extrêmes, et mettez un peu de bonne volonté à me comprendre. Tout au moins, laissez-moi expliquer mieux ; et peut-être vous arrivera-t-il d'adoucir, sinon de supprimer vos critiques.

Cath. — Vraiment ici je ne dénature pas votre formule, je n'en tire même pas toutes les conséquences : je vise seulement à l'expliquer, à l'exposer en langage ordinaire pour en mettre au clair la véritable signification. Et si ce procédé suffit pour montrer comment elle se résout en une espèce d'humanisme, qui tourne ensuite à l'athéisme et au matérialisme, ce n'est pas de ma traduction qu'il faut vous plaindre, mais du texte que vous m'avez fourni. Ecoutons donc vos explications ; si elles arrivent à prouver que le texte est bon et la traduction mauvaise, soyez sûr que je m'en réjouirai plus que vous.

Rat. — Le sens de la formule par laquelle j'ai déterminé l'opposition essentielle qui existe entre la théologie catholique et la philosophie rationnelle, est celui-ci :

I. Par rapport au premier membre, ce que j'affirme, c'est que le catholicisme est un supranaturalisme,

a) en tant qu'il part d'un principe surnaturel, qui est la parole de Dieu.

Cath. — Cela est faux : nous avons déjà vu, et vous l'avez confessé vous-même, que la doctrine catholique a deux parties : la première rationnelle, la seconde révélée. Le principe qui sert de point de départ à la première est

celui de toute vraie et saine philosophie, principe *naturel* par excellence, au point qu'on l'appelle communément *inné*. C'est dans l'ordre logique le principe de contradiction, et dans l'ordre ontologique le principe de causalité. C'est dans la seconde partie seulement qu'il admet un principe surnaturel et révélé, qui est la *parole de Dieu*. Or ce caractère de surnaturalité concerne ce principe en lui-même, directement, objectivement, dans son origine et son contenu; mais il n'empêche pas que le principe n'ait aussi son caractère indirectement, subjectivement rationnel, en ce qu'il est admis et accepté par la raison après en avoir, avec toute la rigueur des démonstrations philosophiques et historiques, reconnu et établi la possibilité, la nécessité, l'existence réelle et l'autorité infaillible. Le principe surnaturel du catholicisme n'enlève donc rien, il ajoute au contraire à la raison de l'homme; au lieu de restreindre, il élargit le champ de ses spéculations; au lieu de diminuer, d'affaiblir les forces de son intelligence, il les augmente et les perfectionne; et là où votre raison particulière voit une offense, la raison humaine salue un bienfait.

Rat. — *b*) En tant qu'il se gouverne d'après un critérium surnaturel, qui est la foi divine.

Cath. — Le critérium qu'adopte la doctrine catholique est toujours celui qui convient au sujet : le critérium rationnel dans toutes les questions où la raison peut et doit être juge, le critérium surnaturel là où la révélation est seule compétente. Ne trouvez-vous pas que c'est bien, ainsi? N'est-ce pas la raison même qui impose un critérium différent pour des ordres divers de vérité? N'est-ce pas elle qui assigne un critérium spécial et particulier à la mathématique, à la physique, à l'éthique, à l'esthétique, à l'histoire?... et vous voudriez qu'elle refuse le sien à la théologie! Mais c'est la raison elle-même qui nous fait admettre une théologie dogmatique et révélée : et vous voudriez qu'ensuite elle lui interdise un critérium surnaturel pour la définition et l'exposition de ses dogmes! Ce serait une de ces contradictions scandaleuses où se plaît la raison sectaire et sophistique, mais dont a horreur la raison humaine.

Rat. — *c*) En tant qu'il consiste en un ordre d'idées supranaturelles, qui sont : les attributs et les actes de Dieu, l'origine première et la fin suprême de l'univers et de l'homme, l'existence et les lois d'une autre vie en dehors de toute condition de temps et d'espace, c'est-à-dire en dehors du monde réel.

Cath. — Que la doctrine chrétienne soit un supranaturalisme dans celle de ses parties qui comprend un *ordre d'idées surnaturelles*, c'est une proposition d'évidence immédiate, une de ces vérités que les scolastiques appelaient *notæ per se*, parce que dans leur expression le prédicat est identique au sujet. Mais il est faux que toutes ses idées appartiennent à un seul ordre, soit toutes surnaturelles, de même qu'il est faux que toutes les idées énumérées par vous soient totalement, absolument surnaturelles. Une certaine notion de Dieu et de ses attributs appartient à la théologie naturelle comme faisant partie de la métaphysique et de la philosophie rationnelles ; et elle est présupposée par la théologie révélée comme propédeutique nécessaire, c'est-à-dire comme notions préliminaires sans lesquelles un traité de théologie surnaturelle resterait impossible. Le concept clair et distinct de l'origine première et de la fin suprême du monde et de l'homme créés l'un et l'autre par Dieu et pour sa gloire nous vient sans doute de la révélation, mais l'idée vague et confuse d'une certaine causalité et finalité divines dans l'existence du monde et de l'homme reste pourtant accessible à la raison naturelle, et les grands philosophes de la Grèce et de Rome l'avaient connue avant la révélation chrétienne et en dehors d'elle. Dans le conflit de tous les systèmes opposés, ils penchaient pour celui qui professait plus ou moins explicitement que la nature de l'homme et du monde ne pouvait être comprise que comme produite et gouvernée par une puissance et une providence divines. Il faut en dire autant de l'existence et des conditions d'une autre vie. La détermination formelle et particulière assignée par le christianisme à l'état futur des âmes est certainement surnaturelle et révélée ; mais une idée générale de l'immortalité, une certaine foi en un juge divin qui ré-

compensera la vertu et punira le vice dans une autre vie sans fin, était et est encore commune à des peuples non chrétiens, qui n'ont d'autre guide que la lumière naturelle de la raison et le dictamen moral de la conscience [1].

La doctrine catholique n'est donc pas telle que vous l'avez formulée. Dans son *principe*, dans son *criterium*, dans ses *idées* sur Dieu, l'homme et le monde, ce n'est pas un supranaturalisme absolu qui ne laisse aucun rôle à la raison, c'est en partie une doctrine aussi purement naturelle et rationnelle que la plus naturelle et la plus rationnelle de toutes les sciences. Et si dans sa partie surnaturelle elle enseigne des dogmes et des mystères dont la connaissance ne vient que d'une révélation divine et non de la science humaine, telles que les *vérités de foi*, qu'il s'agit de croire et non de démontrer, cette foi n'est point *aveugle*, comme vous l'appelez sottement avec la tourbe des incrédules ; elle n'exclut pas, elle ne renie pas la raison ; elle est même très raisonnable, puisqu'elle n'impose à l'esprit et à la volonté des dogmes à croire, qu'après que la raison s'est convaincue et persuadée qu'on doit les croire, comme révélés par Dieu, et par suite éminemment dignes de notre foi.

Je ne puis pas non plus laisser passer votre dernière phrase sans faire une importante distinction. Parlant de la croyance à une autre vie en dehors des conditions du temps et de l'espace, vous ajoutez comme explication : « C'est-à-dire en dehors du monde *réel* ». Si vous entendez par là en dehors de ce monde visible, sensible et matériel où se passe notre vie présente, vous répétez une leçon du catéchisme ; mais si vous donnez à ces paroles le sens du rationalisme critique, et si vous comprenez : « en dehors de toute réalité, de toute existence réelle », cela veut dire que toute la réalité est circonscrite dans le sein de ce monde où nous vivons maintenant ; par suite, qu'aucune autre vie n'est possible en dehors des conditions de temps et d'espace

1. Quand même on voudrait dériver ces notions des gentils d'une révélation primitive faite à nos premiers parents, il n'en reste pas moins que ces notions, transmises avec la vie de génération en génération, étaient entrées dans le patrimoine héréditaire, et n'excédaient pas les limites de l'ordre naturel.

auxquelles nous sommes soumis ; par conséquent, qu'une autre vie supra ou extramondaine est impossible ; enfin, que la « vie éternelle » du symbole chrétien n'est qu'une fable, un rêve, une superstition... : et alors, cette explication, savez-vous ce qu'elle entraîne ? Elle entraîne la négation de l'existence de Dieu et de la spiritualité de l'âme, c'est-à-dire une profession implicite d'athéisme et de matérialisme ; parce que soumettre toute la vie de l'âme aux conditions de l'espace, c'est dire que l'âme est étendue, matérielle comme le corps ; et soumettre Dieu aux conditions de l'espace et du temps, c'est dire que Dieu est le monde ou fait partie du monde, qu'il n'est pas infini, ni éternel, ni simple, ni immuable..., c'est-à-dire que Dieu n'est pas Dieu, que Dieu n'existe pas.

Avec cette phrase vous n'expliquez donc pas, vous falsifiez la doctrine du supranaturalisme, vous lui substituez la vôtre. C'est le rationalisme qui n'admet rien de réel en dehors du temps et de l'espace, en dehors du monde corporel ; tandis que le surnaturalisme professe et démontre que tout être soumis au temps et à l'étendue, par suite composé et divisible, est contingent, fini, relatif ; que l'existence réelle du monde suppose comme conséquence d'une rigueur mathématique la réalité d'un Être antérieur et supérieur aux lois de l'espace et du temps, donc d'un Être nécessaire, infini, absolu, comme l'existence de l'homme dans le monde corporel annonce la réalité de sa vie dans un règne spirituel. Ainsi vous excluez du monde réel ce qui justement est le fondement absolu, le principe premier et nécessaire de toute réalité ; et vous n'admettez dans le monde réel qu'une réalité relative, secondaire, contingente, une réalité qui a son existence *ab alio*, et non *a se*, qui n'est réelle que parce que et en tant qu'elle reçoit son être d'une réalité qui subsiste en dehors et au-dessus du monde.

En expliquant votre première formule, vous avez embrouillé, falsifié de plus en plus, au lieu de le déterminer mieux, le système de la théologie catholique. Et votre explication de la seconde formule ? est-elle plus heureuse à définir le concept de la philosophie rationnelle ?

Rat. — II. Par rapport au second membre, le rationalisme est un naturalisme, puisque le principe dont il dérive, le critérium qu'il emploie, l'ordre de connaissance où il s'enferme, ne sont pas autre chose que la raison renfermée dans les limites de la science et les confins de la nature humaine et du monde.

Cath. — Cette définition du rationalisme est copiée de celle que vous avez déjà donnée dans le livre du *Sentiment*; et j'ai déjà noté en leur lieu les défauts et les excès qui montrent la *nature perverse et coupable* de l'objet défini; mais, puisque vous la répétez en la confirmant, il faut bien que je renouvelle et que j'accentue ma critique.

a) Le principe du rationalisme, dans l'ordre ontologique ou objectif, est celui-ci : il n'existe rien de réel en dehors du monde sensible. Voici son autre principe dans l'ordre gnoséologique ou subjectif : de toutes les choses sensibles (les seules réelles et seules connaissables) on ne peut absolument connaître que les phénomènes, c'est-à-dire les sensations, les représentations, les concepts que nous en avons directement ou par voie réflexe. Eh bien !

En premier lieu, le monde sensible, d'après la théorie du subjectivisme moderne ou phénoménisme, est le monde des apparences, mais non des substances, des véritables réalités; parce que ce qui peut être atteint par les sens, devenir objet de la perception sensible (le sensible), ce n'est pas ce que tous nous appelons la chose en soi, la réalité subsistante, l'essence substantielle des choses, qui ne peut être conçue par l'intellect (l'intelligible), ce n'est qu'une apparition, qu'un semblant des choses qui résulte en nous de la représentation qui en vient à notre esprit. Ces représentations ou manifestations sensibles sont des actes, des modes, des états du sujet sentant, mais non des propriétés, des attributs de l'objet senti; elles existent en nous et par nous, mais non en elles-mêmes et d'elles-mêmes; elles n'ont et ne peuvent avoir aucune existence réelle en dehors de nous, ce ne sont pas des choses réelles; ou, si l'on veut, ce sont des réalités subjectives qui existent intellectuellemeut en nous, mais non pas des réalités objectives, puisque en de-

hors de nous et physiquement il n'y a rien. Lorsque donc on demande s'il existe quelque chose de réel, on veut dire, dans toutes les langues humaines, quelque chose qui ne soit pas simplement une apparence subjective et phénoménique, n'existant que dans notre pensée, mais une réalité objective et substantielle existant dans le monde avant nous, hors de nous et sans nous. Donc le principe qui circonscrit toute la réalité de l'être dans le monde sensible saisi par nous, admet qu'il n'y a vraiment rien de réel, et qu'en somme rien n'existe. C'est le scepticisme ontologique, le *nullisme* du philosophe Gorgias.

En second lieu, la connaissance des phénomènes sensibles, d'après la théorie des phénoménistes ou subjectivistes modernes, c'est la connaissance de l'apparence des choses, et non de l'être des choses en soi ; c'est la connaissance subjective, mais non plus objective ; la connaissance de ce qui se produit dans notre sens, dans notre imagination, notre esprit, et non pas de ce que sont les choses dans leur nature, de ce qui existe réellement dans le monde. C'est donc une connaissance qui ne nous fait atteindre la réalité de rien. Le principe qui limite tout le champ des connaissances aux phénomènes sensibles, c'est-à-dire à l'apparence subjective ou à la représentation mentale des choses, prétend qu'en réalité on ne connaît rien de réel, en fin de compte, qu'on ne connaît absolument rien. C'est le scepticisme gnoséologique ou *agnosticisme* du sophiste Protagoras.

b) Le critérium du rationalisme dérive logiquement de son principe ; il est et ne peut être que celui-ci : Dans l'ordre ontologique, l'apparence des choses est réelle, leur réalité n'est rien ; et dans l'ordre gnoséologique : La notion des choses en tant qu'elles ne sont rien est vraie, mais la notion des choses en tant que réelles est fausse. Ainsi le principe du *nullisme* (rien n'existe) est le critérium de l'être ; et le principe de l'*agnosticisme* (on ne connaît rien) est le critérium du connaître.

Et en attendant, que fait la raison, dans le rationalisme, pour ne pas sortir des confins de la nature et de ceux de la science ? Elle les accommode l'une et l'autre à son usage ;

elle les nie et les supprime toutes deux, puisque, en vertu de son principe et grâce à son critérium, la nature n'est plus qu'une chose de pure imagination, et la science quelque chose d'impossible.

c) Et l'ordre de la connaissance où s'agite le rationalisme, sous l'empire de son principe et en vertu de son critérium, que sera-t-il ? Vous le placez dans la sphère de la nature et de la science. Mais il est clair comme le jour que ces mots ont perdu toute valeur et ne signifient plus rien dans votre système. La nature ne signifie plus rien dans l'ordre ontologique, puisque, la réalité objective du monde étant niée, le concept même de *nature des choses* n'est plus qu'une absurdité. La science ne signifie plus rien dans l'ordre gnoséologique, puisque, la connaissance de la réalité objective ou la réalité de la connaissance objective étant niée, le concept même de *science des choses* n'est pas une moins grande absurdité. Le contenu doctrinal du rationalisme est donc une négation absolue, une suppression universelle, une *reductio ad absurdum* de la nature comme de la science, puisque celle-là se résout en une illusion d'optique et celle-ci en une aberration mentale.

Rat. — Ici encore j'ai à donner une explication qui suffira, je crois, à émousser la pointe de votre critique, à rompre les mailles du filet où elle veut m'envelopper.

Cath. — Si cela est vrai ; tant mieux pour vous, et pour moi plus encore !

Rat. — En affirmant que le rationalisme se renferme dans les limites précises de la science et de la nature, qu'est-ce que j'entends par là ? Je veux dire simplement, comme je l'ai déjà expliqué dans le livre du *Sentiment*, qu'il se renferme dans la double série des lois qui constituent la vérité et la certitude : les lois des choses qui se présentent à l'esprit (élément objectif) et les lois de l'esprit qui saisit les choses (élément subjectif), toutes lois qui procèdent uniquement de la nature même et de l'esprit et des choses, et qui ne dépendent ni de l'autorité ni de l'arbitre de qui que ce soit.

Cath. — S'il fallait prendre vos paroles au sens du dic-

tionnaire commun, j'accorde que ma critique perdrait sa portée. Savez-vous pourquoi? Ce n'est pas que votre explication réfute aucun de mes arguments; mais bien qu'elle détruit toutes vos thèses. Vous ne parleriez plus alors en rationaliste, mais en bon chrétien, puisque reconnaître et maintenir cette double série des lois de la nature (ontologiques et psychologiques), ce double élément de la science (subjectif et objectif) constitue le caractère spécifique et l'essence de notre philosophie traditionnelle orthodoxe. En ce cas, je n'aurais pas à me repentir d'avoir attaqué votre rationalisme, mais vous de l'avoir défendu; puisque ce n'est pas moi qui vous céderais, mais vous-mêmes qui me donneriez pleinement raison.

Malheureusement, cet échange de rôles, qu'il nous plaise ou non, ne saurait se réaliser, parce qu'il faut interpréter vos paroles avec le dictionnaire de votre école et le contexte de votre discours. Mais alors votre explication ne détruit pas, ne touche même pas ma critique. Pour vous, il n'existe point de choses qui puissent se présenter à l'esprit, pas d'esprit qui puisse saisir les choses. Sous le nom de « choses » vous entendez une complexité de phénomènes dits externes, non parce qu'ils sont quelque chose de réel hors de nous, mais parce que notre imagination les *projette* et les *localise* hors de nous. Et sous le nom d' « esprit » vous entendez une complexité de phénomènes internes dits psychiques, non pour indiquer qu'ils appartiennent à une substance spirituelle, à une réalité subsistant comme personne, mais pour désigner une classe spéciale de phénomènes physiologiques distincts de la catégorie générale des phénomènes physiques. Vos deux séries de lois sont donc imaginaires l'une et l'autre, puisque les unes seraient lois de choses qui n'existent pas, les autres lois d'un esprit qui n'existe pas davantage, et toutes destinées à régler la représentation d'objets imaginaires qui ne sont rien, dans un sujet fantastique qui n'est en réalité qu'un néant plus complet. Lois étonnantes, en vérité, non seulement par l'absurdité de leur destination, mais par l'absurdité pire encore de leur origine, puisqu'elles devraient procéder de la nature même

de l'esprit et des choses, qui n'ont eux-mêmes aucune sorte de nature, n'ayant en soi ni par soi aucune sorte de réalité.

Ces malheureuses lois ne peuvent vous savoir gré que d'une chose, c'est qu'après les avoir réduites à rien, vous honorez du moins leur nullité en les proclamant « indépendantes de l'autorité et de l'arbitre de qui que ce soit ». Vous dites bien et faites mieux encore, car le néant ne peut avoir aucune sorte de relation, ni passive ni active, avec le néant ; et il est absolument impossible qu'aucune autorité ou arbitre lui donne ou lui enlève quoi que ce soit.

Rat. — Mon explication n'est pas encore complète. Le caractère positif que j'ai attribué jusqu'ici au rationalisme par la raison des contraires en implique un autre négatif. En effet, si l'objet de la connaissance est limité aux lois naturelles des choses, il faut en exclure les causes et les êtres qui dépassent le monde des réalités et des phénomènes. Et si le sujet de la connaissance est gouverné par les lois naturelles de la pensée, il convient d'en éliminer les croyances et les opinions qui dépassent le domaine propre du sentiment et de la raison.

Cath. — Voilà encore des paroles qui pourraient passer dans la bouche d'un philosophe chrétien. Pour lui, le cercle du connaissable coïncide avec celui de l'être, puisque c'est l'être même qui est objet de connaissance. Comme les êtres se divisent en substances et accidents, ou, dans votre langage moderne, en réalités et en phénomènes, ce qui « dépasse le monde de la réalité et des phénomènes » c'est ce qui n'est ni substance ni accident, qui par conséquent ne participe en rien à l'être, qui n'est être en aucune manière, et par suite absolument inconnaissable. D'autre part, dire que les limites de l'affirmation de la raison coïncident avec celles de la vérité connue, c'est dire que la raison doit affirmer le vrai selon la connaissance qu'il en a, de manière que le degré de cette affirmation corresponde et soit proportionné au degré de la connaissance, c'est-à-dire à la valeur des motifs qui provoquent l'affirmation. Il est donc également raisonnable d'affirmer le certain comme

certain et le probable comme probable, de croire ce qui est croyable et d'avoir une simple opinion quand on ne peut atteindre à mieux. Ce qui « dépasse l'assentiment de la raison » (et je n'ajoute pas *du sentiment*, qui n'a rien à faire ici), c'est donc ce que la raison ne doit pas, ne peut pas légitimement affirmer, c'est-à-dire ce qui serait l'objet d'une affirmation déraisonnable, qui dirait savoir ce qu'elle ne sait pas (l'inconnu), qui dirait être ce qui n'est pas (le faux) ou ce qui ne peut même pas être (l'absurde).

La philosophie chrétienne, elle, maintient justement les deux exclusions qu'exige votre rationalisme, lorsqu'elles sont bien comprises : dans l'ordre objectif, exclusion de l'inconnaissable ; dans l'ordre subjectif, exclusion du déraisonnable. Mais, prises au sens que vous entendez, elle les rejette avec raison l'une et l'autre, puisque :

a) Le rationalisme n'admet d'autre monde réel que celui des phénomènes, ni d'autres phénomènes que les phénomènes sensibles. Il exclut donc objectivement (il déclare inconnaissable) tout ce qui ne tombe pas sous les sens, qui reste en dehors ou au-dessus de la perception sensible et de l'expérience. Il exclut par conséquent toute notion de l'âme humaine ou de Dieu, et ensemble tout l'ordre moral et religieux : c'est une profession implicite de matérialisme et d'athéisme.

b) Il n'admet pas d'autre assentiment de la raison que celui qui est propre à la science, et par suite (s'il ne le dit pas expressément il le laisse toujours entendre) à la science positive, empirique, restreinte aux choses sensibles et expérimentales. Il exclut donc subjectivement (il déclare irrationnelle) toute affirmation qui ne serait pas imposée par une théorie scientifique, qui se baserait sur des motifs étrangers ou supérieurs à la sphère des sciences physiques et naturelles. Il exclut par conséquent toute doctrine théologique et psychologique, toute croyance à des dogmes religieux ou à des lois morales, bref, il détruit tous les fondements de la morale et de la religion. Il confirme et établit implicitement son athéisme et son naturalisme.

La fausseté et le danger de votre système ressort donc

de son caractère positif autant que de son caractère négatif. Et de même que par le premier il rejette toute réalité des choses (nullisme) et toute connaissance de la réalité (agnosticisme), par le second non seulement il exclut la théologie chrétienne et toute doctrine surnaturelle, mais, sous prétexte de se renfermer dans les limites de la raison (de la science empirique) et de la nature (du monde sensible), il rejette bien d'autres choses qui sont rationnelles et naturelles par excellence. Est-ce que la religion n'est pas une propriété spécifique de la nature humaine ? Est-ce que la croyance n'est pas un acte spécifique de la raison humaine? Mais lui, il les nie, il les détruit par la base, l'une parce que tout principe religieux dépasse les limites de la nature corporelle, l'autre parce que toute espèce de croyance dépasse les limites de la certitude scientifique.

Voilà donc où va aboutir en fin de compte ce système qui s'abrite derrière vos explications. Il prend le *nom* de « naturalisme » parce qu'il amoindrit et dégrade la nature humaine ; et le nom de « rationalisme » parce qu'il en vient à affaiblir, à éteindre la raison humaine.

Rat. — Il y a pourtant un point dont nous devons convenir également pour pouvoir poursuivre notre controverse; c'est le thème, le sujet même de ce chapitre, la *position de la question*. Eh bien ! en laissant de côté nos déclarations et explications, il me semble l'avoir déterminé d'une manière suffisamment précise.

Cath. — Et quelle est-elle ?

Rat. — Existe-t-il, oui ou non, une doctrine religieuse révélée immédiatement et miraculeusement par Dieu, destinée à nous enseigner des choses supérieures à la raison et à la nature, pourvue de tous les caractères de vérité et de certitude qui imposent à l'homme la nécessité logique et morale de la croire et de la professer comme une doctrine parfaite, infaillible, absolue ? L'affirmative constitue le surnaturalisme ou dogmatisme théologique ; la négative, le rationalisme ou criticisme philosophique ?

Cath. — Dites, en termes plus brefs et plus clairs : l'affirmative, c'est le catholicisme ; la négative, le rationalisme.

Rat. — Comme vous voudrez. Il reste donc à examiner de quel côté se trouve la vérité, et de quel côté l'erreur : c'est-à-dire, si c'est le système catholique qui est vrai, ou le système rationaliste.

Cath. — Pour moi c'est bien cela, mais pour vous.....

Rat. — Quoi donc ? Pour moi, c'est très bien. N'est-ce pas la formule que j'ai choisi et que je vous propose ? Et vous craignez que je ne l'accepte point ?

Cath. — Je crains plutôt que vous n'en ayez pas compris ou remarqué suffisamment la signification.

Rat. — Mais c'est si clair...

Cath. — Le sens littéral des termes est très clair, assurément ; mais la valeur logique et philosophique de cette formule, l'avez-vous bien pesée ? Je ne le crois pas ; sinon, vous ne l'auriez pas adoptée.

Rat. — Non ? Et pourquoi, de grâce ?

Cath. — Parce qu'avec elle vous vous coupez l'herbe sous les pieds, vous prononcez par avance la condamnation péremptoire du rationalisme.

Rat. — Moi ? vous raillez, sans doute !

Cath. — Ce n'est pas, me semble-t-il, le temps ni le lieu de jouer ou de railler. Je parle sérieusement, aussi sérieusement que possible. Et si vous voulez savoir la raison de l'avertissement que je vous donne, la voici. Dans votre formule, vous opposez le rationalisme au catholicisme comme la négative à l'affirmative, vous ramenez le premier à une négation pure et simple du second. En ce cas, il n'a plus aucun caractère d'une *théorie rationnelle*, comme vous le promettiez et nous en menaciez : il n'a pas même l'ombre d'un système quelconque. Et en vérité, si vous comptez comme rationaliste quiconque nie la religion catholique, vous vous associez les adeptes des doctrines les plus diverses et disparates, les plus opposées entre elles, pourvu qu'elles soient anticatholiques ; et sous l'étendard rationaliste vous faites marcher ensemble athées et déistes, sceptiques et dogmatiques, idéalistes et matérialistes, stoïciens et épicuriens, voltairiens et kantistes, hégéliens et darwinistes, etc., etc. Il n'est même plus nécessaire d'appartenir à aucune école de

philosophes ou de savants ; il suffit d'un peu de teinture littéraire, qu'une infinité de demi-savants ou de bas-bleus ont tiré de je ne sais quel mauvais journal ou revue où ils ont lu que les prêtres sont des imposteurs et les dogmes de pures fables, que le Christ est un mythe et sa religion une machine fabriquée par les princes et les pontifes pour opprimer les peuples, les maintenir dans l'ignorance, la servitude et la misère...! Le rationalisme perd donc jusqu'à l'apparence de système philosophique ou scientifique ; c'est un ramassis de toutes les doctrines, de toutes les erreurs, de toutes les passions et blasphèmes qui s'accordent à crier : « A bas le catholicisme ! » De sorte que, tandis que vous visez à force d'explications et de déclarations à exalter ce rationalisme au-dessus de tous les systèmes philosophiques et théologiques, vous aboutissez en effet à le mettre au-dessous de tout, puisque, en le condensant en une série de négations vulgaires répandues en tant d'écoles de toute race et de toute couleur, vous le dépouillez justement de tout ce qui constitue l'essence même d'un système doctrinal, vous ne lui laissez plus aucune unité de principe ou de critère, rien d'une théorie rationnelle ou naturelle d'un genre quelconque.

Du reste, si cela vous plaît, tant mieux pour moi et pour ma cause !

(*A suivre*) Ausonio FRANCHI.

DISCOURS

PRONONCÉ A LA

DISTRIBUTION DES PRIX DU COLLÈGE STANISLAS

le Mardi 1er *Aout* 1893 *

Ma première parole sera pour saluer la Maison dont j'ai l'honneur et la joie d'être l'hôte en ce jour de fête.

Élèves du Collège Stanislas, vous avez un drapeau : je salue votre drapeau. J'aime votre devise : Français sans peur, Chrétien sans reproche. J'aime votre blason : un chevalier armé, un livre, une croix. Vous avez un passé : je salue votre passé. De ce Collège, comme d'une nation ou d'une famille, il est vrai de dire que c'est une société de morts immortels non moins que de vivants. Salut aux disparus ! Leur invisible présence anime cette Maison. L'abbé de Lagarde s'asseyait à la place où vous êtes, Monsieur le Directeur, et c'est votre honneur d'être l'héritier de son esprit comme de sa fonction. Plus anciennement, pour ne rappeler que le nom le plus grand, à cette même place s'était assis le P. Gratry. Ici où je suis moi-même parurent Caro, Camille Rousset, mes chers et illustres maîtres, anciens élèves du Collège. Ils y avaient eu pour professeur de rhétorique Ozanam. Quel cortège de beaux noms ! et quelle force dans ces souvenirs ! Ce n'est pas seulement une histoire noble : c'est une tradition puissante.

Le présent répond au passé. Je me félicite d'avoir appris cette année, par expérience, ce que sont les Religieux qui président à votre éducation. Remercier est, en

* Les lecteurs des *Annales* nous saurons gré de leur mettre sous les yeux ces belles et fortes paroles, que M. Ollé-Laprune veut bien nous autoriser à reproduire:

certains cas, la meilleure façon de louer. Je les remercie donc, et en particulier votre éminent Directeur, à qui j'adresse un autre remerciement encore, puisqu'il m'a désigné pour la présidence de cette fête. Et vos professeurs ! Comme j'ai plaisir à pénétrer dans les rangs de cette élite pour y retrouver des camarades d'Ecole Normale, des élèves, des amis, pour saluer, en silence, mathématiciens consommés, penseurs austères, poète délicat, fins lettrés, habile historien des choses de l'art, généreux promoteur d'action morale, enfin pour féliciter, tout haut, l'ingénieux écrivain que vous venez d'applaudir !

Jeunes élèves, il me reste à vous dire à vous aussi : Salut !

Salut aux vainqueurs d'hier ! Avec le prix d'honneur de Rhétorique et quarante-neuf nominations, ils ont bien soutenu la vieille renommée du Collège Stanislas.

Salut à vous tous ! Et je donne au mot sa signification première : je vous souhaite la santé. J'y ajoute la joie. Dans la langue française et dans la langue latine, on dit à ceux que l'on salue qu'on veut qu'ils soient en santé. Dans la langue grecque, on leur dit qu'on veut qu'ils se réjouissent. C'est bien là ce que je veux pour vous. Et pourquoi vous souhaiter ainsi, avec la santé, l'allégresse? Ah ! Pourquoi ? Parce que précisément la vie est sérieuse, et le temps où vous vivez, très particulièrement grave. Pour la tâche qui vous attend, un organisme défait, des nerfs surexcités, surtout une tête et un cœur malades ne valent rien. Soyez bien portants, et dans le corps et dans l'âme, c'est-à-dire capables, dans l'âme et dans le corps, de tenir debout et d'avoir de l'élan. Que je les plains, ces jeunes, impuissants à soutenir le poids de leur être, rebutés de vivre avant d'avoir vécu, tristes sans en avoir le droit, prêts à tout regarder, à tout comprendre, à jouir de tout, même des larmes d'autrui et des leurs propres peut-être, ambitieux seulement de ne rien faire, parce que pour faire quelque chose il faudrait croire que cela en vaut la peine, et peiner en effet ! Vous ne serez pas de ces attristés, qui sont des lâches.

Que nous le voulions ou non, les questions pressantes sont là, qui nous prennent à la gorge. Éviterons-nous de les voir, et d'en sentir la pointe ? Voici celle que l'on nomme la question sociale. N'est-elle que dans les livres? Elle est dans nos cités et dans nos champs, dans les Parlements et dans les ateliers, dans tous les esprits, dans toutes les âmes. Mais ne voudrons-nous la remarquer que si elle atteint nos intérêts ? Il me semble que vous surtout, avec votre éducation, avec votre savoir, vous voudrez l'étudier pour en procurer, pour en préparer du moins la solution. C'est une des questions que le siècle prochain doit illuminer d'un jour nouveau. Entre autres indices, avez-vous observé comme les plaies sociales, que les Saints presque seuls savaient voir et toucher, attirent aujourd'hui l'attention publique, et comment des hommes bien nés, riches, fortunés s'étonnent et se scandalisent de leur heureuse condition autant et plus peut-être que bien des misérables de leur misère même ? Quiconque pense et peut quelque chose doit travailler à diminuer le mal social. Mais pour cela il faut plus que des phrases, ou même de bons sentiments et de louables intentions. Il y faut de longues et patientes études, parce qu'il y faut des lumières certaines. Les vieux freins sont usés ; usés, ce semble, les vieux remèdes ; usées, les vieilles idées. A vous, jeunes gens, de préparer un ordre nouveau ; à vous d'abandonner résolument ce qui a fait son temps pour garder, mieux que jamais, ce qui, étant éternel, ou ayant sa raison dans l'éternel, doit demeurer toujours.

Oserai-je le dire ? En entrant dans la vie, soyez des mécontents, car les satisfaits ne font rien de grand jamais ni nulle part. Faire, en ce pauvre monde, c'est le plus souvent refaire, et l'on ne refait que ce qui ne contente point. Mais entendez toute ma pensée. Mécontents de ce qui est mauvais, et soucieux de contribuer à la réforme sociale avec la conviction qu'il faut d'ailleurs commencer toute réforme par soi-même, vous ne serez mécontents ni de votre tâche ni de la Providence. Vous vous direz que si, grâces à Dieu, vous vivez dans un temps où moins que ja-

mais il n'est permis ni même possible de ne rien faire, c'est votre spécial honneur, à vous, dans la condition où vous êtes placés, de vous appliquer à bien comprendre ce temps et à faire l'œuvre qui lui est dévolue. Vous vous direz aussi que, dans ce monde où abonde le mal, c'est pourtant le bien, à vrai dire, qui surabonde, et c'est à nous de profiter des trésors que la nature, que la science, que la raison, que l'expérience de la vie, que la tradition bien comprise, que la religion nous offrent sans cesse. Il y a une clairvoyance qui, allant droit au vice des choses, le note, et trouve que cela suffit : clairvoyance méprisante, qui dégoûte et dispense d'agir. Ce ne sera pas la vôtre. Vous aurez la clairvoyance de la bonté, celle qui, avec la vue poignante du mal, sait apercevoir le reste non encore entamé, le débris encore subsistant, et le remède possible, et l'espoir, et la ressource, la ressource dans les réserves de l'humaine nature, surtout dans les réserves de Dieu, car enfin, comme disait le P. Gratry, c'est « une fondamentale vérité que, lorsqu'il n'y a plus rien, il y a Dieu[1]. »

Une autre question pressante, c'est la question intellectuelle, morale, religieuse. Ne vous plaignez pas d'arriver au milieu d'un conflit aigu, alors que des puissances ennemies se disputent les âmes, et que les notions se brouillant, les passions s'irritant, la lutte descend des régions intellectuelles pour gagner la sphère sociale et y troubler les relations des hommes entre eux. Ici encore ce sera votre tâche et votre honneur de comprendre la question qui agite, qui tourmente votre temps, et de contribuer à la résoudre. La seule existence de cette Maison et sa forme propre ne nous apprennent-elles pas chaque jour que ce que l'ignorance ou la passion séparent et opposent se tient au fond et s'accorde, et que c'est avec toutes les forces de l'homme et de Dieu, *viribus unitis*, qu'il faut vivre ? Vous travaillerez à en convaincre les autres. Et vous vous mettrez à l'œuvre sentant et voyant qu'aujourd'hui surtout pour conserver il faut agir. Ni les droits ni les principes ne se conservent à la façon des chefs-d'œuvre

1. *Commentaire sur l'Évangile selon S. Mathieu*, ch. VI.

dans un musée. Les musées sont des nécropoles ; nos sociétés sont des cités vivantes. Vouloir n'être qu'un fidèle gardien, c'est tout perdre. Il faut du mouvement, de l'action. Il faut combattre le mal et l'erreur, et concilier le nouveau et l'ancien, et tout pacifier dans la lumière et dans l'embrassement de l'éternelle vérité et de l'éternel amour. Il faut conquérir les sciences et conquérir les notions morales et religieuses par un labeur incessant qui les fasse entrer en nous et nous en fasse vivre ; il faut conquérir, par une étude infatigable, la solution des questions qui nous préoccupent et nous passionnent ; il faut conquérir les esprits, les âmes, les hommes et les choses, la société, les institutions par une action douce et forte qui établisse partout l'empire de la vérité et du bien. Vous devrez être des conquérants parce que vous voudrez être des pacifiques.

La crise contemporaine se dénouera, je l'espère, au profit de la vérité et du genre humain, et le prochain siècle fera la paix, pour de longues années, souhaitons-le, dans toutes les régions où souffle aujourd'hui le vent de la guerre. Courage donc ! Préparez-vous à être des hommes de paix. Mais comment ? Allez-vous assoupir les questions ? Non pas, vous les tiendrez toutes vives sous vos yeux et sous les yeux des autres. Allez-vous éviter tout heurt entre les intérêts ou les pensées, et mettre des coussins ou des tampons partout ? Non pas, mais plutôt vous regarderez en face et les choses qui divisent les hommes et les hommes que ces choses divisent. La paix se fera par la lumière et par la franchise. Hommes de paix, vous aurez donc une attitude hardie, et non pas incertaine, très droite, et non pas courbée ou fuyante. Vous aurez dans le jugement cette netteté qui est le courage de l'esprit. Vous saurez ce que vous voulez et ce que vous ne voulez pas ; vous saurez à quoi et à qui dire non, à quoi et à qui dire oui. Empressés à accueillir les incomplets, vous maintiendrez que le vrai remède n'est que dans la vérité complète. Vous ne diminuerez donc jamais la vérité, comme jamais vous ne diminuerez en vous la dignité

du caractère ni l'honneur de la vie. La paix est à ce prix. Puisqu'elle est ordre et union, et au fond amour, ou du moins fruit de l'amour, elle demande, comme l'amour même, que ce qu'elle rapproche, soit quelque chose, et soit quelqu'un. Si celui qui aime n'était qu'un fantôme d'être, que donnerait-il, n'étant rien, en se donnant soi-même ? et si celui qu'on aime n'est, à son tour, qu'un semblant d'être, que peut-on aimer en lui ? Je le sais, l'amour, quand il est pitié, quand il est bonté, va vers ce qui n'est pas : mais cette condescendance a pour objet de le faire être ; et si vous aimez ce rien, c'est pour en faire quelque chose, de même que la Bonté créatrice et souveraine a aimé le néant pour lui donner l'être. En sorte qu'il demeure certain que l'amour suppose la parfaite distinction dans l'union parfaite. Et de là je conclus *que la paix* par effacement des idées ou par annihilation des personnes, si c'était possible, ou du moins par oubli de ce qui les sépare, n'est point une vraie paix. C'est plutôt en allant jusqu'à la cime de toutes vos pensées, et, dans vos rapports avec les personnes, jusqu'au bout et au haut d'autrui et de vous-mêmes, à force d'idées précises et justes, à force de sincérité et de franchise, que, voulant la paix, vous la ferez, et que vraiment pacifiques, vous posséderez la terre.

J'ai paru ne parler qu'aux plus grands d'entre vous, à ceux qui vont nous quitter ; et n'est-il pas naturel qu'en ce dernier jour de l'année scolaire la pensée se porte surtout vers ceux qui demain entreront dans la vie ? Mais, en leur parlant, c'est à tous que je parlais, puisque « le collège est la préface de la vie », comme on vous le disait si bien tout à l'heure, et que vous, les plus jeunes, vous vous préparez justement à jouer le rôle que demain joueront vos aînés. Que ce noble but entrevu vous anime dans les exercices scolaires dont vous ne voyez pas toujours la portée, mais qui servent à faire de vous les hommes de l'avenir.

Peut-être aussi vous êtes-vous dit, en m'écoutant, que ce trop long discours ne regarde que ceux à qui une situation favorisée rendra possible une action considérable dans

le monde. Détrompez-vous. « Nous ne disons rien en chaire qui soit indifférent. » Ce que M. Doumic affirmait avec tant de raison du professeur, est vrai partout : nul, en ce temps surtout, ne fait rien d'indifférent. Vous souvient-il, Messieurs, d'une admirable page du P. Gratry[1] (vous ne me reprocherez pas de le citer encore), « cet ouvrier qui travaillait le fer, et qui était regardé par les anges au moment où, forgeant une barre, il pensait en lui-même à la forger solide, travaillant avec joie pour les frères inconnus qui devaient s'en servir... » « Et voici que les anges le virent s'arrêter tout à coup, et puis, aussi fier et habile que scrupuleux et juste, recommencer tout son travail en se disant : « Œuvre mal faite peut entraîner mort d'homme. » La barre avait une paille, et l'homme la rétablit plus solide que les autres ; et les anges virent, qu'employée par les architectes, elle entra dans la charpente d'un pont, et ils virent, peu de jours après, le pont frémir sous la marche d'un régiment. Ils virent le pont toucher à sa rupture, mais ne pas rompre ; et leurs yeux pénétrants aperçurent clairement que la barre, si elle n'avait pas été refaite, aurait cédé et entraîné le tout, et six cents hommes étaient écrasés et noyés. Et l'homme ne sut jamais qu'entre ses mains « œuvre bien faite » avait sauvé la vie à six cents hommes. Mais les anges le lui dirent, lorsque après sa généreuse vie, pendant que ses enfants pleuraient et l'ensevelissaient, ils le reçurent au Ciel. »

Jeunes élèves, quelque rôle que vous ayez à remplir dans le monde, travaillant obscurément pour des frères inconnus ou occupant quelque grand emploi où l'influence exercée soit visible, vous vous souviendrez que toujours « œuvre bien faite » est œuvre de salut. La France, et avec elle tout ce dont la France a le souci et comme la garde, la vérité, la justice, la religion comptent sur vous ; vous ne faillirez point à votre tâche, et, laissant à d'autres le soin de vous mettre à l'honneur, vous saurez toujours être à la peine, pour la patrie et pour Dieu.

Léon OLLÉ-LAPRUNE

1. *Commentaire sur l'Evangile selon saint Mathieu*, ch. IX.

SOCIÉTÉ DE SAINT THOMAS D'AQUIN

Séance du 15 juin 1893.

L'ordre du jour porte une lecture sur *les preuves mathématiques de l'existence de Dieu* d'après le P. Gratry. En l'absence momentanée de M. l'abbé de Broglie qui avait promis ce travail, M. l'abbé Farges veut bien se charger de résumer la fameuse *preuve mathématique de la création*.

Dans une division, si l'on fait varier le diviseur, le quotient varie aussi et devient d'autant plus grand que le diviseur est plus petit. Si le diviseur se réduit à l'unité, le quotient devient égal au dividende; s'il devient inférieur à l'unité, le quotient devient plus grand que le dividende et s'approche de l'infini à mesure que le diviseur se rapproche de zéro. Enfin, si le diviseur devient zéro, le quotient dépassant toute limite assignable devient infini : $\frac{A}{0}$ ∞. D'où l'autre formule, $A = 0 \times \infty$, c'est-à-dire que la quantité A, supposé qu'elle représente le monde, devrait être considérée comme le produit de zéro par l'infini, et que par conséquent Dieu qui est infini a pu produire le monde du néant.

Cette démonstration, quelque séduisante qu'elle ait paru à certains savants, n'est au fond qu'un brillant jeu d'esprit édifié sur une triple équivoque. Elle confond le zéro mathématique avec un pur néant, elle confond l'infini de l'algèbre avec l'infini de la théodicée, elle abuse enfin du mot *produit* en l'employant en deux sens différents. M. Farges n'a pas de peine à démontrer le triple vice de cette preuve, et tous les membres présents s'associent à ces justes critiques.

M. l'abbé *de Broglie* expose ensuite la preuve de l'existence de Dieu par l'idée de l'infini mathématique. Le P. Gratry déclare la méthode d'induction qui conclut à Dieu, identique au procédé infinitésimal des mathématiques, en

tant que ce procédé est distinct de la méthode des limites.

Il y a sans doute, observe M. de Broglie, une analogie assez éloignée, en ce sens que l'induction, telle que la décrit le P. Gratry, est un procédé pour découvrir Dieu, et que la méthode infinitésimale est un procédé de découverte. Mais les procédés de découverte ne donnent de résultats certains que lorsque la découverte a été vérifiée. La dialectique platonicienne peut s'élever à l'idée de Dieu, mais elle ne démontre l'existence de Dieu que lorsqu'elle est transformée en une induction basée sur le principe de raison suffisante. De même les découvertes faites par la notion approximative ou plutôt inexacte de l'infini et de l'infiniment petit, considérés comme actuellement existants, ne deviendront certaines que lorsqu'elles seront vérifiées par la méthode rigoureuse des limites. C'est donc à tort que le P. Gratry prétend démontrer l'existence de Dieu par le procédé infinitésimal.

Pour montrer en quoi diffèrent le procédé approximatif infinitésimal et la méthode des limites, M. l'abbé de Broglie choisit comme exemple la démonstration imaginée par un savant de Genève pour prouver le postulatum d'Euclide. Cette savante dissertation de géométrie transcendante est rendue intelligible grâce à un appareil complexe de figures qu'il nous est malheureusement impossible de reproduire.

Nous retiendrons seulement sa conclusion :

Si le procédé d'induction du P. Gratry, dit-il, est identique au procédé infinitésimal séparé de la méthode des limites, c'est un procédé de simple divination, et non de démonstration.

Revenant sur un terrain plus accessible aux simples mortels qui ne sont que philosophes, M. l'abbé de Broglie, dont l'arme était à deux tranchants, demande s'il n'a pas atteint par contre-coup la 4e preuve de l'existence de Dieu de S. Thomas. Cette preuve, dit-il, part de cette idée que lorsqu'il y a dans une qualité des degrés indéfiniment croissants, on doit supposer l'existence de cette qualité à l'état réellement infini. Mais si des vérités, des bontés, des beautés créées, nous devons conclure à la Vérité, à la Beauté, à la Bonté infinie, pourquoi ne pas conclure des divers degrés de chaleur, d'é-

tendue, de quantités, à l'existence d'une chaleur infinie, d'une étendue infinie, d'un nombre infini ? Il faudrait montrer la raison de cette différence.

M. l'abbé *Paguelle de Follenay* et plusieurs membres présents ont répondu à M. de Broglie en soutenant vigoureusement le 4e argument de S. Thomas, que Mgr d'Hulst n'a pas craint de porter dans la chaire de Notre-Dame. Tous les degrés d'être existants ou possibles ne peuvent venir que d'une source inépuisable, d'un être infini. Ce n'est là qu'une application élémentaire du principe de raison suffisante, sur lequel M. de Broglie lui-même vient de fonder l'induction. Nous ne partons plus d'une *idée*, comme le P. Gratry, mais d'un *fait*, dont nous cherchons la raison suffisante. Si nous ne concluons pas pareillement à une chaleur infinie, à une quantité infinie, ni à un nombre infini, c'est que l'idée de quantité infinie est contradictoire et impossible ; mais nous devons conclure à une cause infinie contenant *éminemment* toute chaleur, toute quantité et tout autre effet possible.

A propos du P. Gratry, le R. P. *de Pascal* a fait remarquer qu'il s'était surtout occupé de la logique d'invention.

M. *de Vorges* a ajouté que le moyen par lequel on trouve une vérité est souvent très différent de celui par lequel on la démontre. La démonstration peut être assujettie à certaines règles ; il n'en est pas de même de l'invention. On peut bien indiquer quelques moyens qui conduisent plus ordinairement à des découvertes, mais leur valeur dépend beaucoup de la nature des esprits qui les emploient, et souvent c'est une circonstance très insignifiante qui met sur le chemin de la vérité. Voilà pourquoi les préceptes de la logique d'invention, comme ceux de la rhétorique, n'auront jamais la valeur absolue que l'on peut attribuer au procédé démonstratif.

Après cette discussion, M. *Farges* a lu, conformément à l'ordre du jour, son travail sur *la preuve de l'existence de Dieu par le mouvement spirituel.*

Malgré les ressemblances de cette preuve avec celle tirée du *mouvement local*, elle n'en est pas une simple répétition, comme on serait tenté de le croire, et ne fait nullement double emploi. L'idée générale est sans doute la même ; dans

les deux cas nous nous appuyons sur l'incapacité de la puissance à passer à l'acte d'elle-même et sans y être provoquée par un premier moteur. Mais l'application de ce principe est assez différente. De nouvelles difficultés surgissent ici, car la matière était inerte et indifférente au repos ou au mouvement local, tandis que l'âme intelligente et libre, dont la spontanéité est manifeste, semble tendre naturellement à l'exercice de son activité intellectuelle et morale. D'autre part, nous ne pouvons plus appuyer notre démonstration sur la loi de la conservation de l'énergie, sur la dispersion de la chaleur, sur l'existence des deux mouvements centripète et centrifuge dont les sphères célestes sont animées, et dont la contrariété même révèle l'intervention d'un premier moteur. Tous ces arguments subsidiaires nous font ici défaut.

A un autre point de vue, le témoignage de notre conscience jette sur cette preuve de nouvelles lumières. Il nous montre clairement que nous sommes incapables de nous donner à nous-même la première pensée, ou d'en ajouter une autre à celle qui sera pour nous la dernière. Et cette dépendance absolue du premier moteur est un fait qui donne à cette nouvelle preuve un caractère de percussion intime, que ne nous donnera jamais la preuve par les mouvements sidéraux étrangers à nos consciences.

Il valait donc la peine de traiter à part cette preuve par le mouvement spirituel. C'est ce que fait M. Farges en nous montrant la nécessité d'un premier moteur, d'abord pour l'activité de l'âme prise en général, dans son ensemble, ensuite, et d'une manière particulièrement frappante, pour l'exercice de son activité intellectuelle.

La spontanéité consiste à se mouvoir soi-même, c'est-à-dire à passer d'un premier acte à un second, ou d'un second à un troisième, mais non pas à se donner à soi-même le premier acte : ce qui serait contradictoire et impossible. La première impulsion de l'âme est donc venue du dehors, d'un premier moteur, ou de moteurs intermédiaires mus eux-mêmes par le premier moteur ; ainsi nous retrouvons toujours Dieu à l'origine de notre activité psychique.

Cela est surtout manifeste pour le premier acte d'intelli-

gence. Ce n'est pas la volonté qui a pu le provoquer, puisque la pensée précède le volontaire. Ce n'est pas davantage la seule présence de l'objet dans l'intellect, car c'est l'intellect agent qui commence par produire son objet en le rendant intelligible; du reste, un objet intelligible ne joue que le rôle de cause finale, et non celui de cause motrice. Puisque l'impulsion première ne vient ni de l'objet ni du sujet, il faut donc la chercher dans une cause motrice à la fois supérieure à l'objet et au sujet, c'est-à-dire admettre la nécessité du premier moteur.

L'auteur termine en rappelant que cette nécessité a été reconnue par Aristote, tout païen qu'il était, et proclamée en termes magnifiques. « Quel est donc le premier Moteur de notre âme ? Il est clair que puisque dans l'Univers entier le premier Moteur est Dieu, il doit en être de même pour notre âme. Tout est mû par l'action de Dieu qui habite en nous: Le principe du mouvement intellectuel ne saurait être l'intelligence elle-même, mais quelque chose de supérieur à elle. Or qu'y a-t-il de supérieur à la science et à l'intelligence, si ce n'est Dieu ? » Paroles admirables qui, longtemps avant Descartes, étaient déjà condensées dans cet aphorisme profond : « Je pense, donc Dieu est ».

Ce travail qui a recueilli d'unanimes approbations, a pourtant soulevé une difficulté assez spécieuse.

M. *Boitel*, professeur de droit, a demandé si dans l'acte d'intelligence il y avait lieu de distinguer, outre le sujet et l'objet, une cause mettant en mouvement l'activité du sujet. Il lui semble en effet que la présence seule de l'objet suffit à provoquer l'activité intellectuelle du sujet. Si le sujet est supposé intelligent, il doit avoir en lui tout ce qu'il faut pour connaître, sans avoir besoin qu'une nouvelle puissance lui soit ajoutée du dehors.

M. Boitel va même plus loin. Il ne verrait pas d'inconvénient à admettre que l'intelligence est toujours en acte, au moins d'une manière inconsciente, et que l'objet qu'elle contemple, loin d'être le fruit de son abstraction intellectuelle, est toujours pareillement en acte. D'où il conclut : « On n'aperçoit donc pas de cause extrinsèque et supérieure qui doive

mouvoir l'âme pour lui faire faire l'acte d'intelligence, si ce n'est la cause première qui l'a faite intelligente, c'est-à-dire qui l'a formée originairement et la maintient dans l'acte premier d'intelligence. De la sorte, cette preuve de l'existence de Dieu tirée du mouvement intellectuel se ramènerait à la preuve tirée de la création, mais ce n'est pas une raison pour ne pas se servir de cet argument. »

M. *de Vorges* répond à M. Boitel que son hypothèse, surtout dans son dernier développement, lui paraît un peu trop platonicienne. A moins de revenir à la vision ontologique essentielle à l'âme (ce dont M. Boitel ne voudrait certainement pas), il est impossible de soutenir que l'intelligence ne passe plus de la puissance à l'acte. Or, pour être mise en acte, l'intelligence, comme toute autre faculté, a besoin à la fois d'une cause finale et d'une cause motrice. La cause finale détermine le sens du mouvement : pour l'intelligence, c'est l'objet proposé. Quant à la cause motrice, celle qui donne l'impulsion, au moins pour le premier acte, elle ne saurait être inférieure à la faculté qu'elle met en mouvement. On ne peut donc chercher la cause motrice de l'intelligence dans des circonstances extérieures ou dans des faits sensibles. On est donc obligé de recourir à un être supérieur qui est Dieu.

M. de Vorges a terminé ces observations par des considérations élevées sur le principe de causalité et la vraie manière de le formuler dans la démonstruation de l'existence de Dieu.

A. B.

TABLE DES MATIÈRES

du Tome XXVIIIe (*nouvelle série*), **126e de la Collection**

DES

ANNALES DE PHILOSOPHIE CHRÉTIENNE

Pages

N° I. — AVRIL.

REVUE DES LIVRES.

SOCIÉTÉ DE S. THOMAS D'AQUIN.

N° II. — MAI.

REVUE DES LIVRES.

REVUE DES REVUES.

SOCIÉTÉ DE S. THOMAS D'AQUIN.

N°s III-IV. — JUIN-JUILLET.

SOCIÉTÉ DE S. THOMAS D'AQUIN.

N^os V-VI. — AOUT-SEPTEMBRE.

SOCIÉTÉ DE S. THOMAS D'AQUIN.

TABLE DES MATIÈRES PAR NOMS D'AUTEUR